HISTORIA DE EUROPA

LA EUROPA DE LA REFORMA 1517-1559

G. R. ELTON



Historia de Europa

SIGLO XXI ESPAÑA

G. R. Elton

LA EUROPA DE LA REFORMA

1517-1559

Traducción de Jesús Fomperosa





Diseño interior y cubierta: RAG

Título original: *Reformation Europe. 1517-1559*

La edición en lengua española de esta obra ha sido autorizada por John Wiley & Sons Limited. La traducción es responsabilidad de Siglo XXI de España Editores, S. A.

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España

Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028

www.sigloxxieditores.com

ISBN: 978-84-323-1796-5
Depósito legal: M-1.922-2016

Impreso en España

MAIORIBUS

A mis hijos, Susan, Catherine y Nicholas

ÍNDICE

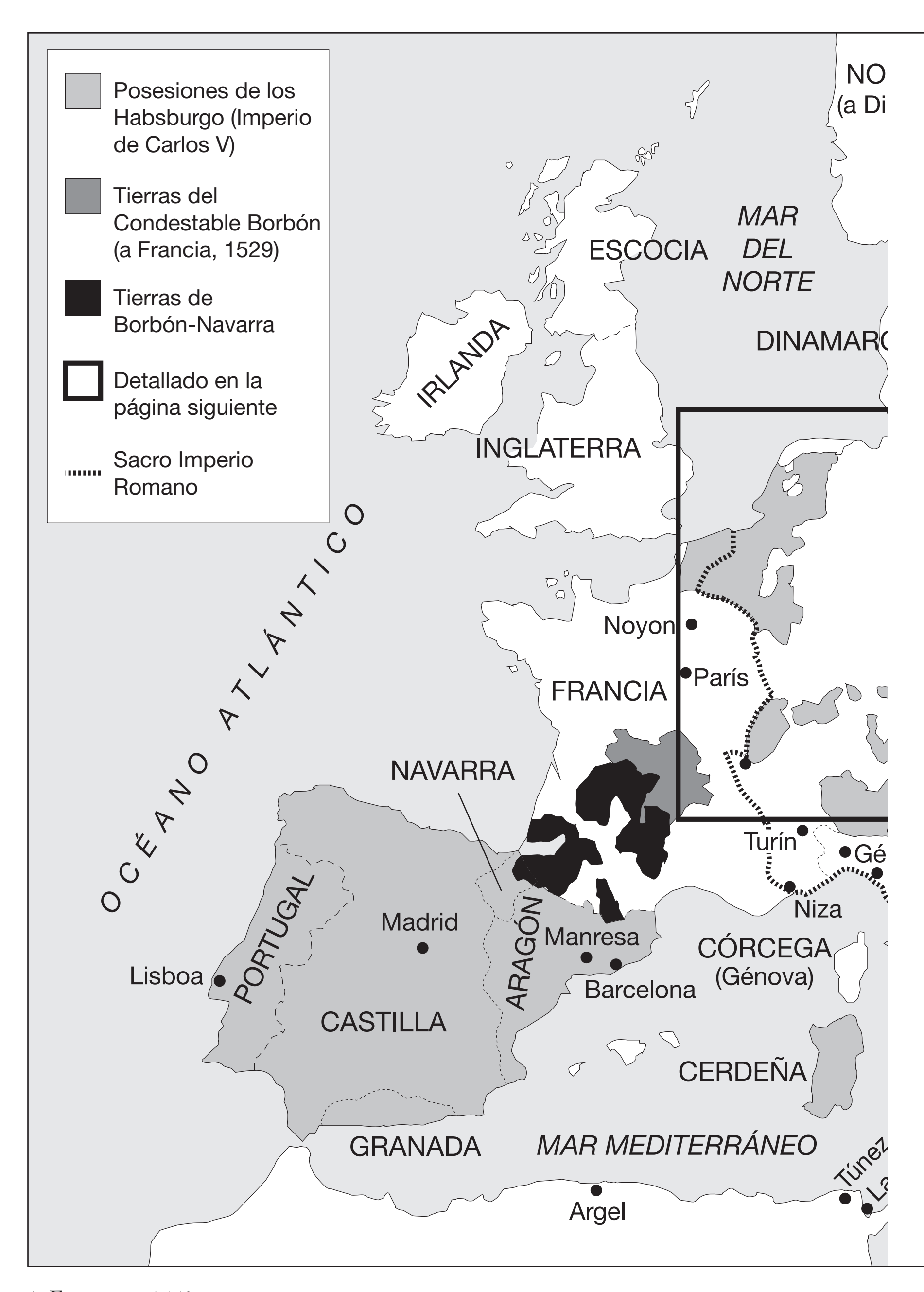
PRÓLOGO

La Europa de principios del siglo XVI sigue atrayendo poderosamente, lo mismo a los eruditos y especialistas que al público en general. Los numerosos trabajos que sin cesar aparecen sobre esa época y el vivo interés que continúa despertando en tan gran número de lectores, me han servido de justificación para intentar contar la historia una vez más. No obstante, como en el limitado espacio de este libro era imposible tratar con la necesaria amplitud todos los aspectos de este periodo, me ha parecido conveniente centrar la narración en la rebelión religiosa que acontece en dicha época. El tema de esta obra es, por consiguiente, la Reforma en cuanto movimiento religioso y teológico, dentro de su correspondiente contexto económico, político y social. La temática me ha obligado a pronunciarme sobre una serie de cuestiones y personas muy discutidas y polémicas, y mucho me temo que en algunas ocasiones parezca que no he conseguido la imparcialidad que yo hubiera deseado. Pero si bien sería ingenuo creer que he complacido a todos, quizá no lo sea tanto imaginar que, en pasajes diferentes, he desagradado a todos por igual.

Mi sincero agradecimiento para todos aquellos que con su consejo y su aliento me han ayudado a escribir este libro, tarea ya de por sí agradable, pero aún más grata por el interés que en ella han puesto algunas personas, entre las cuales merece mi especial gratitud el doctor J. H. Elliott, que generosamente me salvó del error. Igual he de decir del profesor G. R. Potter, quien, además de corregirme equivocaciones, hizo aumentar enormemente mi agradable deuda de agradecimiento hacia él, leyendo las pruebas. En la dedicatoria dejo constancia de quiénes son mis acreedores principales.

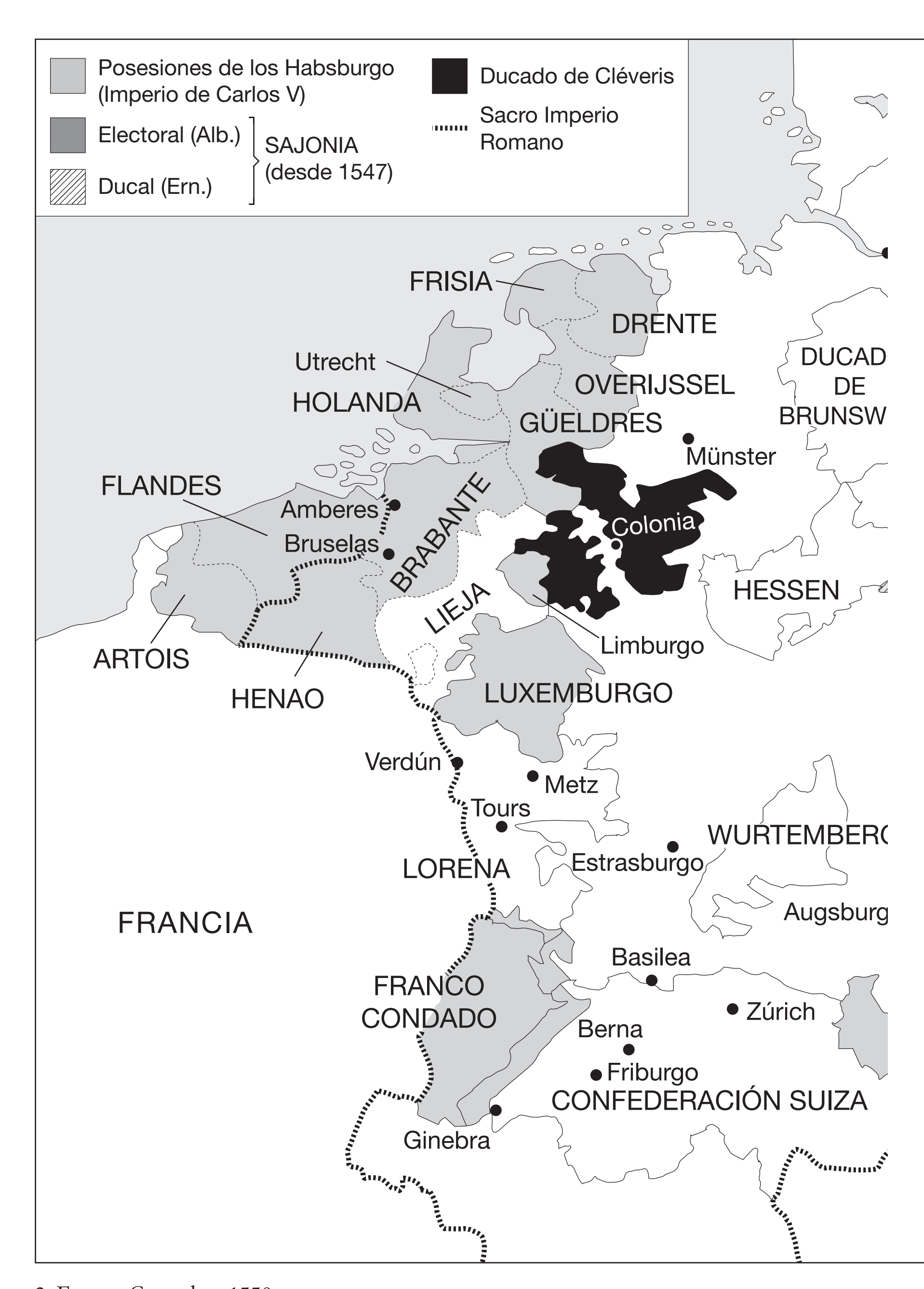
G. R. Elton
Cambridge, diciembre, 1962

MAPAS Y CUADRO GENEALÓGICO



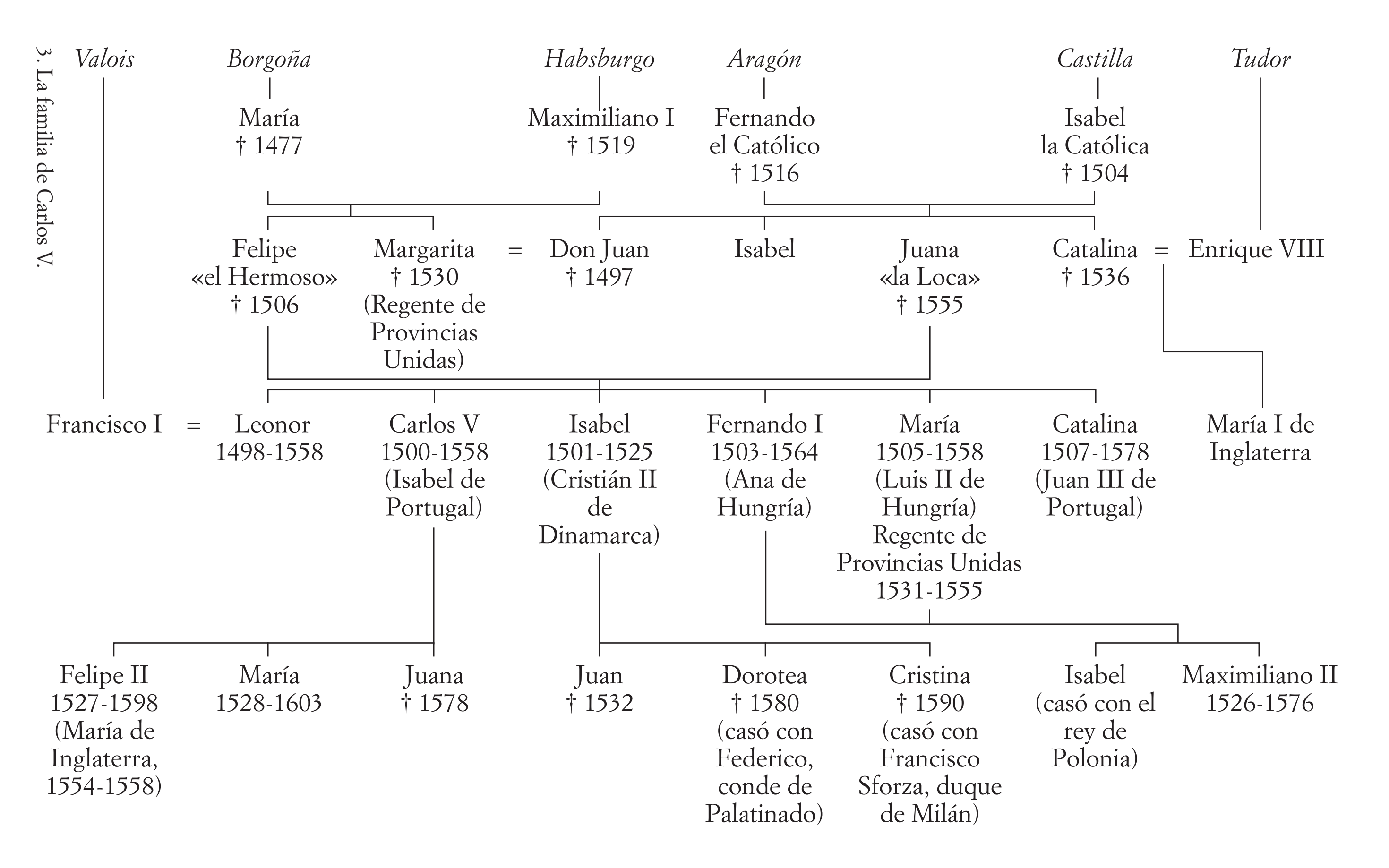
1. Europa en 1550.


RUEGA
namarca)
SUECIA
Estocolmo
TERRITORIO
DE LIVONIA
Riga
RUSIA
Nóvgorod
Moscú
Smolensko
CA
MAR
BÁLTICO
PRUSIA
Danzig
Varsovia
POLONIA
Cracovia
LITUANIA
KANATO
DE CRIMEA
TRANSILVANIA
MOLDAVIA
Güns
HUNGRÍA
Mohács
VALAQUIA
MAR
NEGRO
Milán
nova
Pisa
VENECIA
IMPERIO
OTOMANO
Constantinopla
NÁPOLES
Nápoles
a Goleta
SICILIA



2. Europa Central en 1550.


Hamburgo
O
BRANDEMBURGO
ICK
Magdeburgo
Wittenberg
Allstedt
SILESIA
Praga
BOHEMIA
Núremberg
Ratisbona
MORAVIA
G
Viena
BAVIERA
AUSTRIA
HUNGRÍA AUSTRIACA
Buda
ESTIRIA
Güns
SALZBURGO
Innsbruck
TIROL
CARINTIA
HUNGRÍA
TURCA
Trento
CARNIOLA



3. La familia de Carlos V.

I. LUTERO

El ataque contra Roma

El 31 de octubre de 1517, el doctor Martín Lutero, profesor de teología de la recién fundada Universidad sajona de Wittenberg, clavaba en la puerta de la iglesia del castillo de aquella ciudad un papel en el que se exponían 95 tesis. La cosa no tenía nada de extraordinario, toda vez que, según la costumbre, el erudito que deseaba defender algún punto de vista sobre derecho o doctrina podía invitar al debate docto, dando a conocer sus tesis, y el lugar en que se fijaba la publicidad medieval era la puerta de las iglesias. Las 95 tesis de Lutero atacaban la venta de indulgencias, documentos que ofrecían la conmutación de penitencia mediante el pago de cierta cantidad de dinero. Desde luego, Lutero no tenía la intención de crear un cisma en la iglesia católica, ya que las tesis en cuestión ni implicaban doctrinas necesariamente revolucionarias ni eran las primeras que presentaba a debate público. Sin embargo, los países protestantes celebran en ese día, con razón, el aniversario del comienzo de la Reforma. La polémica de las indulgencias fue la chispa que provocó el incendio; ella marca el fin de la iglesia medieval.

Martín Lutero (1483-1546) era hijo de un minero de Eisleben (Sajonia) y como desde temprana edad demostró grandes aptitudes intelectuales, su padre pensó encaminarlo por el derecho canónico, por ser esta una especialidad que daba honores y dinero. Cuando el muchacho manifestó que sus estudios en la Universidad de Érfurt le habían animado a dedicarse a la teología y a la contemplación, su padre se encolerizó sobremanera. Con todo, en 1505, Lutero ingresó en la Orden de los Agustinos, en Érfurt. En 1508 fue nombrado profesor de la Universidad de Wittenberg. Durante casi diez años se dedicó a la lectura y a la meditación, luchando denodadamente con las debilidades de su cuerpo, en un esfuerzo desesperado por conseguir la salvación de su alma. Tras

las toscas facciones de campesino de aquel joven fraile, oscuro profesor que nadie conocía, se ocultaba una mente excepcional, por su apasionamiento, su obstinación, su sutileza; una mente llena de fuerza, que no podía conformarse con las perspectivas de vida cómoda y llena de éxitos pastorales y profesionales para la que, por otra parte, parecía tan bien dotado. Era un auténtico intelectual, formado en el nominalismo de Occam de finales de la Edad Media (que durante algún tiempo llegó a absorberle), según lo enseñaba el pietista Gabriel Biel, para quien el hombre, a pesar de su caída, tenía capacidad para trabajar por su salvación por su propia y libre voluntad. Esta doctrina dejó pronto de satisfacer a Lutero; la situación de desesperanza en que se veía frente a Dios le impulsaría a revolucionar la teología. Quería tener la seguridad de que Dios no le repudiaba, pero en sí mismo no veía otra cosa que la certidumbre de sus pecados, y en Dios, solo una inexorable justicia que hacía baldíos todos sus esfuerzos por arrepentirse y por conseguir la divina misericordia. En vano trataba Lutero de ahuyentar su angustia con todas las mortificaciones y otros medios que le recomendaba la iglesia y su orden. La solución a su ansiedad le llegó, finalmente, de su vivencia de desamparo total frente a Dios *(coram Deo),* de sus lecturas de san Pablo y de la ayuda de san Agustín. Fue en los santos padres y, en último término, en el Evangelio donde Lutero comprendió, por fin, que «la justicia de Dios» *(justitia Dei)* no significaba la cólera de Dios ante el pecado, sino su deseo de que el pecador llegara a ser justo (libre de pecado) por gracia del amor que Él otorga generosamente al verdadero creyente. Para Lutero lo que justifica (salva) al hombre es la fe y solo la fe; por eso las palabras *sola fide* se convirtieron en la contraseña y la piedra de toque de la Reforma. El hombre no puede llegar a justificarse con sus propias obras, ya se trate de obras ascéticas, como la oración, el ayuno, la mortificación, o de obras de caridad; pero si de verdad cree en Dios, Él, por su divina gracia, le concederá los dones del Espíritu Santo: la salvación y la vida eterna. La fuente de la gracia está en Jesucristo, decía Lutero, y la fe no es otra cosa que confiar plenamente en el mensaje del Evangelio, en lo que él llamaba la palabra.

Por supuesto, esta doctrina no era nueva y difícilmente lo podía ser tratándose de una religión que durante 1.500 años había explorado todas y cada una de sus posibilidades. Lutero no creía, desde luego, que se tratara de una doctrina nueva, puesto que para él no

era otra cosa que la verdad del Evangelio. El estudio de las clases y conferencias que dio en los años anteriores a convertirse en una figura pública ha mostrado la evolución de su pensamiento teológico y sus estrechos vínculos con las ideas y el misticismo de finales de la Edad Media, es decir, con aquellas doctrinas concernientes a la relación de Dios con el hombre que, más que en las instituciones o en los sacramentos de la religión, hacen hincapié en la búsqueda del alma a solas. Las opiniones de Lutero resultaron revolucionarias porque recalcaban con tanto ardor como sinceridad la absoluta incapacidad del hombre para contribuir a su propia salvación. El fraile agustino tomaba al pie de la letra la doctrina de la omnipotencia de Dios y, por tanto, lo que podría llamarse su monopolio del libre albedrío. En la práctica esto quería decir que Lutero haría superfluo todo el aparato de la iglesia destinado a mediar entre Dios y la humanidad. Si la salvación del hombre dependía en exclusiva de la gracia divina que Dios infundía libremente en el alma del creyente, no había necesidad alguna de ministerio sacerdotal con poderes exclusivos para administrar sacramentos que, según la doctrina de la iglesia, eran los canales por los que la gracia divina llegaba al hombre. En consecuencia, a la tesis de la justificación por la mera fe se sumó pronto la del sacerdocio de todos los creyentes. En un principio Lutero no tuvo disputa alguna: ni con el papa, ni con la iglesia, ni con la jerarquía. Siempre siguió con la idea conservadora de que las instituciones entrañan un orden en cualquier caso. Lutero fue un revolucionario a la fuerza, podríamos decir; siempre dispuesto a seguir conservando lo tradicional, a no ser que la lectura de la Biblia le impulsara a lo contrario. En cierta ocasión, un discípulo suyo, más reformista que él y que se oponía a la elevación de la hostia en la misa, le preguntó «¿Dónde ordena Cristo la elevación?», a lo que Lutero respondió «¿Y dónde la prohíbe?». De todas formas, Lutero compartía el descontento que reinaba en muchas partes por la mala conducta y la falta de dignidad del clero, y este descontento se acentuó en él desde que en 1510 visitó Roma y vio la curia papal, que le dejó escandalizado. Lutero compartía también el nacionalismo y el apasionamiento germanos, con su violenta antipatía por todos aquellos sutiles inventos de los italianos, que, según el prejuicio común, solo servían para explotar y perder a los honrados alemanes. Sus propias experiencias le llevaban a oponerse al ascetismo frailuno, que él consideraba inútil, además de hipócrita y falsario. Todas estas circunstancias

iban a hacer de Lutero un portavoz entusiasta del anticlericalismo reinante.

El ataque que –espoleado por el calor de la controversia– emprendió Lutero contra la iglesia tradicional, hasta dejar poco de ella en pie, tenía, en cualquier caso, más motivos que la simple envidia, el prejuicio o la política. Si todos los hombres eran «sacerdotes», con capacidad para buscar su salvación sin necesidad de intercesores, el sacerdocio tradicional no solo era innecesario, sino que, además, ocultaba o deformaba la verdad tras una serie de supercherías y rituales cuyo único propósito era el de conservar los privilegios de una casta. Por ello, Lutero empezó a atacar públicamente el sacerdocio tradicional, que, según él, no tenía razón de ser, porque impedía que el mensaje de Dios llegara al pueblo. Para él la única misión que tenía el clero era la de indicar a los hombres, mediante la predicación de la palabra, cuál era el camino que les conduciría a Dios. Y tal fue el efecto de la predicación de aquel inspirado fraile agustino, que un escéptico tendría razones para creer que fue la palabra de Lutero, y no la palabra de Dios, la que hizo derrumbarse a la iglesia tradicional. La poderosa mente y el gran corazón de Lutero estuvieron produciendo, sin descanso, durante 30 años, libros, folletos, sermones y cartas, a razón de una publicación cada 15 días, según los cálculos que se han hecho. Aunque es cierto que el vigor de su palabra era con frecuencia poco refinado; su indudable ingenio, un tanto soez; su estilo, polémico, sin miramiento alguno, y sus firmes convicciones, nada más que perniciosos prejuicios a veces, no por ello ahuyentaba a los muchos que querían oírle ni, desde luego, era menor el impacto de su palabra. Y si bien es cierto que, como cualquier otra revolución de esa magnitud, la Reforma no podía ser obra de un solo hombre, si Lutero no hubiera existido, no hubiera habido Reforma.

Cuando Lutero empezó su ataque contra las indulgencias, nadie podía suponer la trascendencia que aquel ataque tendría, y, sin embargo, ya en aquellos primeros momentos –es importante tenerlo en cuenta– estaban elaborados los fundamentos de su teología. Para un hombre tan abrumado por el problema de la salvación, las indulgencias eran una cuestión vital, puesto que suponían la remisión de la penitencia impuesta a los pecadores tras haberse confesado y haber sido absueltos. Los papas de periodos anteriores, conscientes de los peligros que encerraba depositar ese privilegio

en manos menos cualificadas que las suyas, se reservaron la concesión de indulgencias. Pronto se vieron las posibilidades de recaudar fondos que las indulgencias suponían, y lo que empezó siendo una práctica aceptable era ya, a finales de la Edad Media, un abuso. A pesar de que la doctrina oficial de la iglesia hizo siempre cuidadosamente hincapié en que la mera compra de indulgencias no eximía de la necesidad de una auténtica penitencia para que se perdonasen los pecados, la forma en que esta doctrina se exponía a las gentes sencillas y el modo en que estas la entendían eran bastante más rudimentarios. Lo que la gente creía en la práctica era que comprando indulgencias papales se podía acortar el tiempo de purgatorio, y al llegar el siglo XV era creencia común que también las almas de aquellos que estaban en el purgatorio podían beneficiarse si se compraban indulgencias en su nombre. Con el tiempo, las indulgencias se convirtieron en una importante fuente de recursos papales y nada más, aunque siempre se anunciaban diciendo que las limosnas que se recogieran se dedicarían a un importante fin religioso: una cruzada o la construcción de una catedral. En 1517 el papa León X dio permiso al nuevo arzobispo de Maguncia, Alberto de Hohenzollern, para vender indulgencias con el fin de resarcirse del enorme desembolso que le había supuesto la toma de posesión de su cargo. La venta se anunció con una excelente técnica publicitaria. Después de las reservas de trámite, se recalcaba la oportunidad que se brindaba a los fieles de redimirse a sí mismos y a sus deudos del fuego del purgatorio durante tanto o cuanto tiempo, mediante el pago de una cantidad que les permitiría participar de los méritos de los santos, sin las molestias de seguir el proceso normal de arrepentimiento, absolución y penitencia. Por si fuera poco, el negocio se dejó en manos de vendedores tan toscos como el dominico Johann Tetzel, que tenía a su cargo la zona próxima a Wittenberg. No se le permitió a Tetzel vender en el Electorado de Sajonia, en el que vivía Lutero, porque el elector Federico «el Sabio» deseaba que todo el dinero que pudiera obtenerse para obras pías se empleara en su sin par colección de lo que se consideraban santas reliquias. No obstante, los feligreses de Lutero cruzaban el río y volvían con papeles que probaban que estaban libres de pecado. Su párroco se sentía cada vez más indignado y afligido.

Al atacar las indulgencias, Lutero no atacaba otro abuso más, sino algo próximo a la verdad nuclear de la religión. Aun así, sus tesis no tenían por qué haber ocasionado más que una intrascen-

dente disputa académica. Ciertamente ponía en tela de juicio determinados poderes del papa, pero lo hacía de forma moderada y a título de tema de discusión. Las tesis estaban escritas en latín, aunque rápidamente se tradujeron al alemán, y la imprenta se encargó de propagarlas por el extranjero. El interés que despertaron fue general, inmediato e inesperado. Para su mal, la iglesia trató de amordazar a Lutero; al fin y al cabo, las indulgencias eran demasiado útiles para renunciar sin más a ellas. La Orden Dominicana se apresuró a defender a su hijo Tetzel del ataque de aquel simple agustino. Johann Eck, profesor de Ingolstadt (Baviera) y polemista profesional, decidió terciar en la disputa, acusando públicamente a Lutero de herejía. Se tomó la funesta medida de referir el caso a Roma. Al verse atacado por Eck, Lutero afiló con presteza su pluma y sus opiniones fueron cobrando una mayor agresividad. El capítulo provincial que su propia orden convocó para que el fraile respondiera de sus actos, y que se celebró en Heidelberg, en abril de 1518, solo sirvió para que Lutero ganara adeptos para su causa. Mientras en Alemania empezaban a surgir movimientos en defensa de aquel fraile que no tenía pelos en la lengua para denunciar los abusos, Roma se veía arrastrada a tomar, sin mucho entusiasmo, medidas más radicales en contra del agustino, como consecuencia tanto de la influencia que allí tenían los enemigos de Lutero como por la agresividad cada vez mayor de este. En agosto de 1518 se requirió a Lutero para que se presentara en Roma, y este solicitó protección a su elector Federico, quien le consiguió una entrevista con el cardenal Cayetano, general de la Orden de los Dominicos y teólogo de gran relieve en aquellos tiempos. Al parecer, Cayetano, con mayor objetividad, no vio en Lutero rastro alguno de aquel fervor revolucionario que movió a sus enemigos a persuadir al Papado a que tratara al fraile agustino como a hereje declarado, antes de celebrarse juicio alguno. Las conversaciones con el cardenal no confirmaron los temores de Lutero, que esperaba la muerte en la hoguera, y, aunque se desenvolvieron en un clima pacífico, no produjeron fruto alguno. Lutero persistió en sus puntos de vista y llegó incluso a afirmar que el papa podía equivocarse. Sano y salvo regresó aliviado a Wittenberg; la controversia continuaba.

Para entonces Lutero se había hecho ya famoso, y eran muchos los que veían en él un líder. Durante los meses de junio y julio de 1519, tomó parte en controversias públicas contra Eck, en Leipzig. En realidad, la polémica no le atañía, en principio, a Lutero sino a

un colega suyo de Wittenberg, Andreas Karlstadt, ferviente partidario de sus doctrinas, aunque de ideas poco claras, al que Eck había retado a debate público. Lutero se sintió retado también y decidió enfrentarse personalmente con Eck. Con habilidad dialéctica este le llevó a deshacer toda ambigüedad hasta conducirle a afirmar de forma tajante que no solo los papas, sino también los Concilios Generales de la iglesia podían equivocarse. No había más autoridad que la de la Biblia. Con estas afirmaciones Lutero tomaba claramente postura en defensa de doctrinas que habían sido condenadas por heréticas 100 años antes, durante el juicio contra Jan Hus, de Bohemia. Al llegar a este punto del debate, el duque Jorge de Sajonia, persona de sanas creencias conservadoras, que asistía a la controversia, levantó acusadoramente los brazos, apuntando al hereje. Y, efectivamente, Lutero, que anteriormente había rechazado las doctrinas de Hus, como tenía que rechazarlas todo buen patriota y toda persona que hubiera seguido estudios ortodoxos de teología, había llegado a la conclusión por entonces de que aquellas tempranas y violentas protestas contra el poder de los papas dentro de la iglesia no dejaban de tener fundamento. En Leipzig se puso de manifiesto cuánto se había alejado Lutero de los comienzos, puramente teológicos, de su disputa; se había alejado tanto que ya no había vuelta posible.

Alimentada por las publicaciones y el estudio, la batalla continuaba; la iglesia estaba en crisis. En 1520 Lutero quemó definitivamente las naves con tres grandes obras que continúan siendo la base de sus creencias, de su doctrina y de su importancia histórica. En el *Discurso a la nobleza cristiana de la nación alemana,* Lutero examina y destruye «las murallas de papel» que los «papistas» habían levantado para defender sus injustos poderes, y exhorta a los alemanes a que convoquen un concilio general para reformar la iglesia. Las bases de la teología luterana y la doctrina de que no hay más que tres sacramentos (bautismo, penitencia y comunión) que estén de acuerdo con las enseñanzas de la Biblia aparecen en la obra titulada *La cautividad de Babilonia de la iglesia,* en la que, además, Lutero ataca al Papado por haber despojado a la cristiandad de la verdadera religión. Esta obra rechaza, por consiguiente, los otros cuatro sacramentos tradicionalmente admitidos (confirmación, extremaunción, orden y matrimonio) y, lo que es más, modifica totalmente el concepto de sacramento que, para Lutero, no es un medio de salvación creado por el sacerdote que lo adminis-

tra, sino una circunstancia adecuada para que el creyente reciba la gracia divina. Con el tiempo, los reformistas prescindirían también de la penitencia. La tercera de las obras mencionadas es *La libertad del cristiano,* que trata por última vez de establecer comunicación con el adversario y presenta de forma contemporizadora un primer esbozo de la doctrina de la justificación por la fe y del sacerdocio de todos los creyentes. Estos tres tratados, de los que, en general, se vendieron un gran número de ejemplares entre un público muy amplio (solo uno estaba dirigido a los eruditos y escrito en latín, *La cautividad de Babilonia*), sirvieron para definir la postura ya por entonces cismática de Lutero y para atraerle prosélitos. El papa León X, que se asustó demasiado tarde de lo que estaba ocurriendo y que reaccionó de forma bastante radical, excomulgó a Lutero por la bula *Exsurge Domine* (junio de 1520), que entró en vigor en enero de 1521, mediante la bula *Decet*[1].

La reacción de Lutero fue simbólica y muy propia de él. Los tres años de lucha transcurridos le habían dado mucha mayor confianza en sí mismo, una confianza no exenta de humildad, sin embargo, ya que, para él, el apoyo que encontraban sus doctrinas era una prueba de lo justo de su causa y de que Dios le ayudaba. En estos tres años su escatológico espíritu llegó a la conclusión de que el papa era el anticristo del Apocalipsis. Lo mismo sus declaraciones sobre este tema que la activa propaganda impresa de la época, con sus grabados cada vez más abundantes y sugerentes, aunque con frecuencia rudimentarios, fueron cobrando un tono cada vez más violento e insultante. En 1519 Lutero creía sinceramente que el papa estaba mal informado y que lo único que necesitaba era una mejor información; en 1520 Lutero tenía la convicción de que había que destruir «a la bestia». No había posibilidad alguna de avenencia; y, por el contrario, Lutero continuó echando leña al fuego. En diciembre de 1520 quemó pública y solemnemente la bula *Exsurge Domine* en Wittenberg, junto con una serie de libros de sus enemigos y todos los tomos del «papista» Derecho canónico. Para Lutero y sus seguidores, su causa era la causa del Evangelio, y la causa del Evangelio exigía purificar a la iglesia de todos los instrumentos de poder y gobierno que el Papado había ido creando en los 500 años previos.

---

[1] Los decretos papales se llaman bulas por el sello de plomo *(bulla)* que llevan. Su título específico se forma con las palabras iniciales de la bula en cuestión.

A los tres años de darse oscuramente a conocer con ocasión de su ataque contra Tetzel, Lutero se había convertido en el jefe espiritual (y para muchos incluso en el líder político) de un movimiento que convulsionaba a la mayor parte de Alemania, que ponía de su parte a gran número de personas influyentes y que le estaba ganando partidarios y fama bastante más allá de las fronteras de su propio país. Nada de extraño tenía, por consiguiente, que esta extraordinaria expansión le pareciera a Lutero un signo de beneplácito divino. Sin embargo, el historiador puede muy bien pensar que existían circunstancias históricas favorables para que la protesta de aquel fraile se convirtiera tan rápidamente en un movimiento que amenazaba la unidad de la iglesia y la supremacía del papa.

El Estado de Alemania

El conjunto de principados y territorios conocidos por el nombre de Alemania había alcanzado a principios del siglo XVI un máximo de prosperidad y población. Se había producido un especial desarrollo de las ciudades, de la industria artesana y del comercio. La prosperidad que la agricultura había tenido en el siglo XIII sufrió un colapso durante la crisis de población que, como consecuencia de la peste, se produjo a partir de 1350, aproximadamente. Este colapso agrícola sirvió para fomentar la riqueza de las ciudades que se dedicaban al comercio, tanto en el norte, donde la Liga hanseática dominaba el mar Báltico y el mar del Norte, como en el sur, donde los centros urbanos comerciales del Danubio y del Rin controlaban las lucrativas rutas mercantiles que, atravesando los Alpes, llegaban a Italia y que, desde Francia y Borgoña, en Occidente, conducían a las florecientes industrias y mercados de Oriente. La Alemania de aquella época era el centro de la vida económica europea; había alcanzado esa situación privilegiada como consecuencia de la decadencia de Francia, tras las guerras de los 200 años anteriores, y la depresión de Italia, tras 30 años de guerras entre franceses y españoles. El crecimiento de la riqueza y de la población provocó el crecimiento de industrias organizadas en gremios de artesanos, y también el campo se benefició de la creciente prosperidad mercantil. Los campesinos de las viejas tierras de «grano» del sur y del sudoeste habían alcanzado, al llegar el año 1500, un cierto bienestar económico, y al este del Elba se estaban

dando los primeros pasos para roturar las grandes llanuras de la región, con vistas a la producción comercial de cereales. Los recursos naturales de Alemania se estaban explotando mejor que nunca; el país se había convertido en el centro minero de Europa y, en consecuencia, en el centro de la producción de metales y armamentos. El auge del comercio y el crecimiento de la riqueza produjeron un vigoroso mercado monetario, y empresas financieras como las de la familia Fúcar, que contaba con minas en el Tirol, arrendadas a los duques de Habsburgo de Austria, y cuyo talento para los negocios permitió rivalizar en las finanzas internacionales con las firmas italianas que durante tanto tiempo habían tenido su monopolio. Los negocios de los Fúcares y de sus rivales los Welsers, también, como ellos, de Augsburgo, se extendían desde la periferia de Hungría hasta las colonias españolas de América. Al igual que sus colegas, mantenían contactos con todos los gobiernos de la época. Pero no solo crecía la riqueza, sino que también la cultura experimentó una notable expansión en los estados alemanes. Aquella no era solamente la época de los Fúcares, sino también la de Lucas Cranach y Alberto Durero, artistas que en nada desmerecían de sus grandes colegas italianos. Era también la época de impresores como Froben, de Basilea, editor de las obras de Erasmo; de la rápida expansión de la enseñanza laica en las ciudades; de la fundación de universidades; de humanistas versados en las disciplinas lingüísticas del humanismo y en la práctica del Derecho romano. La Alemania de Lutero era en muchos aspectos el país más despierto, más floreciente de Europa.

La vitalidad y prosperidad mencionadas no bastaban para ocultar, sin embargo, los graves problemas y las tensiones que también existían en Alemania. En primer lugar, Alemania, lejos de ser una unidad política, era lo que sin exageración podría llamarse un revoltijo político. Aunque los estados alemanes constituían en teoría el Sacro Imperio Romano, en la práctica carecían de toda autoridad central. Y no solo eran las zonas periféricas del Imperio (la Confederación Suiza, la mayor parte de los Países Bajos, Bohemia, Milán) las que habían cortado sus lazos más importantes con él, sino que ni siquiera en la propia Alemania tenía la autoridad del emperador importancia alguna. La corona imperial, que en teoría era electiva, había llegado a convertirse casi en patrimonio de la casa de los Habsburgo, que poseía extensos territorios en torno al Alto Rin y en las provincias austriacas. El emperador

Maximiliano I (1493-1519) aumentó considerablemente el poder de los Habsburgo al casarse con la heredera de los dominios borgoñeses, ya que la casa de Borgoña había consolidado su poder durante el siglo XV y poseía no solo el Franco Condado de Borgoña en torno a Besanzón (el ducado propiamente dicho había sido entregado a Francia en 1477), sino también los grandes centros comerciales y manufactureros de los Países Bajos (Brabante, Flandes, Artois, Luxemburgo, etc.). El mayor poderío de los Habsburgo con Maximiliano no sirvió, sin embargo, para mejorar la estructura organizativa de Alemania; los intentos que alrededor de 1500 se hicieron de crear instituciones centrales –un gobierno nacional, tribunales nacionales de justicia, sistema nacional de impuestos– empezaron a languidecer casi a la par que se establecían. Maximiliano, que era un aventurero lleno de encanto, irreflexivo, irresponsable, poco de fiar y que, a pesar de todo esto, gozaba de grandes simpatías entre sus súbditos, no persiguió política alguna, como no fuera el engrandecimiento de su dinastía, y esto lo hizo con la coherencia y persistencia necesarias para conseguir sus propósitos.

Al no haber autoridad imperial, la fragmentación de Alemania, que a su vez perpetuaba la debilidad de aquella, hacía que las tareas del gobierno, con sus correspondientes posibilidades de ambición, recayesen en los gobernantes de los distintos y fragmentados territorios. Concretamente, los príncipes parecían saber leer y comprender a la perfección su época, ya que desde los más encumbrados, es decir, los siete electores que componían el colegio cualificado para elegir al emperador[2], hasta el último conde o señor con derechos territoriales, todos ellos se entregaron durante los siglos XV y XVI a la doble tarea de fortalecer su poder dentro de sus correspondientes territorios y de protegerlos contra las amenazas del exterior. En muchos de estos territorios existían y actuaban cuerpos representativos, aunque, en general, su principal función era la de asesorar a los príncipes con vistas a evitar una fragmentación territorial aún mayor. Durante la época de que estamos hablando, por lo menos, las llamadas ciudades imperiales, que no reconocían otra autoridad que la del emperador, consiguieron mantener su independencia. Eran unas 85, celosamente dedicadas a fortalecer

[2] Los príncipes espirituales de Colonia, Maguncia, Tréveris; los gobernantes laicos de Bohemia, Sajonia (la Sajonia Ernestina; la Albertina estaba gobernada por un duque), Brandemburgo y el Palatinado.

su independencia y su sistema defensivo, y aunque algunas de ellas, como, por ejemplo, Núremberg, llegaron a adquirir al mismo tiempo extensas posesiones territoriales, la mayoría se afianzaron en sus privilegios, en su riqueza y en sus murallas. Aunque las presiones de la oligarquía no dejaban de aumentar en las ciudades, en todas ellas, con la excepción de Núremberg, que estaba dominada por los patricios, los ciudadanos y artesanos de menor rango gozaban todavía de un considerable poder en sus gremios y, por lo tanto, en el gobierno de las ciudades.

Entre el poder de los príncipes y el de las ciudades, y especialmente en el sudoeste, donde la Liga suaba de ciudades y territorios imponía un cierto orden por la fuerza de las armas, existía un numeroso cuerpo de pequeños nobles, llamados caballeros imperiales *(Reichsritter).* Estos nobles, que decían ser los primeros arrendatarios de la corona imperial, habían sido las principales víctimas de la crisis agraria del siglo XIV, de la que nunca llegaron a recobrarse. Los caballeros imperiales gobernaban los diminutos territorios que dominaban sus antiguos (y normalmente incomodísimos) castillos, y llenos de una dignidad ancestral, que obstaculizaba su vida, no tenían más remedio, si querían nivelar gastos e ingresos, que renunciar a su independencia y ponerse al servicio de un príncipe, o hacer correrías, saqueando los campos. Estaban adiestrados en el uso de las armas y tenían a sus órdenes bandas de hombres que con frecuencia eran soldados profesionales. Por todo esto los *Reichsritter* eran personajes a los que había que tener en cuenta, aunque formaban un grupo social estéril y decadente, se entregaban a veces a un peligroso nihilismo y eran, en general, más temidos que respetados. Es probablemente injusto hacer estas generalizaciones, ya que no todos los caballeros imperiales se dedicaban al bandidaje, ni eran todos nobles de tres al cuarto, Sin embargo, a la descripción que antes hemos hecho se ajustaban, sin duda, hombres como Franz von Sickingen, condotiero arrogante, militar aventurero y columna vertebral (por dinero) de la Liga suaba; y, en menor medida, hombres como Götz von Berlichingen, que desempeñaría un papel bastante ambiguo en la Guerra de los Campesinos, en la que se vio obligado a actuar, al parecer, como jefe de una banda de campesinos y de cuyo puesto desertó, desde luego, sin pérdida de tiempo. Pero ¿quién podría dar cuenta cabalmente de tantos *Reichsritter* como fueron consejeros imperiales, o de los príncipes, o de aquellos pocos que compartieron la suerte de las

ciudades, o de aquel Ulrich von Hutten, en el que se mezclaban los instintos anárquicos de los caballeros imperiales con la sabiduría de un humanista, la inspiración de un poeta y los sueños de un reformador utópico?

El otro grupo social que a principios del siglo XVI estaba empezando a sentirse oprimido era el de los campesinos, o para traducir más exactamente la palabra *Bauer,* el de los plebeyos del campo. En efecto, los campesinos del sur de Alemania, y también los de Suiza y Austria, eran personas con un buen pasar y con bastantes derechos. Pocas veces carecían totalmente de libertad, no eran muchos los servicios obligatorios que habían de realizar, poseían armas y, con frecuencia, eran pequeños propietarios a los que la ley protegía. Sin embargo, la situación política y económica que, en general, les había sido favorable durante el siglo XV, empezaba a serles adversa en el siglo XVI. Cada vez eran más los campesinos que se disputaban las tierras disponibles. La inflación, que en gran parte había sido consecuencia de la producción de las minas de plata alemanas y de la pujanza del comercio alemán, motivaba un alza de precios que, a su vez, estaba obligando a los terratenientes a procurar sacar más ingresos de sus fincas. Este empeoramiento de las condiciones de vida de un campesinado hasta entonces próspero no era específico de Alemana, sino que en todo el Occidente europeo estaba ocurriendo lo mismo. De todas formas, en Alemania, una serie de circunstancias coincidentes hacían más penosa la suerte de los más pobres, y entre esas circunstancias estaban la carencia de una autoridad nacional que pudiera brindar alguna forma de protección, la gran abundancia de señores pequeños y grandes y la mezcla de territorios con políticas y costumbres diferentes. Los señores eclesiásticos, y especialmente los monasterios, se distinguían particularmente por querer ampliar sus derechos señoriales, reimponer viejos gravámenes y cargas y poner en vigor nuevas atribuciones. Los campesinos reaccionaron como era de esperar. Los 50 años anteriores a 1520 vieron repetirse insistentemente los levantamientos esporádicos en las orillas del lago Constanza, en la Selva Negra, en Wurtemberg, en Estiria y en Carintia. En todas estas regiones se pedía que se restableciesen «las viejas leyes», que se volviera a los derechos y deberes fijados por la fuerza de la costumbre. Es decir, los campesinos protestaban contra las innovaciones de los señores que estaban utilizando peritos en Derecho romano para, al amparo de este, modificar el sistema tradicional de relaciones del cuerpo político. En

Alsacia y en la región del Alto Rin se estaba haciendo sentir un movimiento de protesta más ominoso, que adoptó como símbolo la *Bundschuh* (la abarca de los campesinos) y que pedía la puesta en práctica de «la ley de Dios», con cuya expresión se aludía a una serie de doctrinas auténticamente radicales y revolucionarias, que, con frecuencia, hacían pensar en las agitaciones de tipo anárquico y visionario que en gran número se dieron a finales de la Edad Media y que se oponían a toda autoridad en nombre de la igualdad natural de los hombres y del triunfo de los pobres. El descontento de los campesinos encontró aliados entre los artesanos y menestrales urbanos, especialmente en las ciudades que punteaban el campo y que, a menudo, apenas se distinguían de los pueblos. Había un sentimiento de indignación contra los señores laicos, que se transformaba en odio en el caso de los señores eclesiásticos más apremiantes, y a todo ello se unía una animadversión contra los prestamistas judíos y la clerigalla rasurada, que en diversas ocasiones dio lugar a explosiones de violencia.

Por supuesto, las tensiones sociales a que nos hemos referido perjudicaban en gran medida el prestigio de la iglesia, si bien ni la fama de corrupta que tenía ni la envidia que inspiraban sus riquezas, ni el odio que provocaban sus pretensiones de espiritualidad tan poco correspondidas en la práctica eran fenómenos privativos de Alemania. Toda la iglesia de Occidente, desde el papa para abajo, veía su reputación en crisis, en una crisis que era de dominio público. Se estaba perdiendo la fe en la iglesia tanto en cuanto medio de salvación como en cuanto institución temporal. A partir del siglo XIV los seglares de todas las categorías habían ido prescindiendo de la iglesia y, por su parte, el clero, y en especial las órdenes religiosas, se habían ido haciendo cada vez más mundanas y menos ejemplares. De todas formas, el problema era particularmente grave en Alemania, donde la iglesia estaba en condiciones aún peores y, merecidamente, peor vista que en otros países. Los altos cargos de la iglesia alemana estaban monopolizados por la aristocracia, con los habituales abusos simoníacos y de nepotismo escandaloso. Además de disfrutar pingües rentas y de ocupar muchas tierras que el pueblo, cada vez más numeroso, necesitaba, como hacían los obispos y monasterios de Inglaterra y Francia, los de Alemania solían gobernar también los correspondientes territorios con derechos sobre la vida o la muerte de sus pobladores. Tal vez una quinta parte de Alemania estuviera en posesión de los grandes obispos-prínci-

pes (los de Münster, Wurzburgo, Magdeburgo, Maguncia, Salzburgo, etc.), que tenían territorios tan grandes como los de cualquier duque. Por lo que se refiere al bajo clero, en todas partes sus miembros solían ser pobres, avaros y con frecuencia ignorantes; pero en Alemania eran, además, excepcionalmente numerosos. En cuanto al Papado, que había sido domesticado en Francia, sometido en España y aclimatado (al menos por el momento) en Inglaterra, en Alemania no había encontrado oposición más que esporádicamente a sus pretensiones internacionales, sus demandas financieras y su interferencia en los nombramientos de cargos, porque el Imperio no tenía ya significado alguno.

Es cierto que mucho antes de la Reforma habían sido numerosos los príncipes alemanes y las ciudades autónomas que habían empezado a injerirse en la administración de la iglesia. Como es bien sabido, esto es lo que ocurría en las monarquías de Occidente, en las que el poder secular ejercía un gran control del clero, aunque se le consideraba independiente; pero incluso en Alemania eran muchas las autoridades laicas que supervisaban la disciplina monástica, impedían –o por lo menos reducían– la influencia que pudiera ejercer el papa o los obispos y gravaban a su clero con impuestos. De un personaje de tan escasa importancia como el duque de Cléveris decía un proverbio que era papa en sus tierras. Un católico tan excelente como el duque Jorge de Sajonia no permitía que se le impusiera restricción alguna al control que ejercía sobre su iglesia. Los obispos de Ginebra eran nombrados por los duques de Saboya. No obstante, aunque estos gobernantes sometieran a la iglesia, hasta cierto punto, a su voluntad, no se preocupaban tanto de cómo le iba al pueblo con la iglesia, y en una región en que había tantos eclesiásticos con poder independiente era natural que el poder temporal de la iglesia sobreviviera con más pujanza que en otras partes.

Independientemente de los odios y las injusticias seculares, había claros indicios, en todo caso, de que la Europa occidental, en términos generales, y nuevamente en particular Alemania, sufrían las convulsiones previas a alumbrar algo nuevo, algo que no puede llamarse más que crisis espiritual. El fracaso que, en definitiva, sufrió la iglesia no se debió a sus riquezas, ni a su frecuente mundanería, ni a su inmoralidad un tanto escandalosa, ni a que estuviera sometida a la obediencia de un papa extranjero que no era más que un principillo italiano; se debió a su total incapacidad para ofrecer paz y consuelo a un mundo angustiado en una época en que todas las

certidumbres parecían derrumbarse. La peste, la guerra y la depresión económica contribuyeron al clima de inequívoco malestar espiritual que se respiraba en los últimos años de la Edad Media. Las calamidades del siglo XIV habían asestado un durísimo golpe a la sociedad medieval y, por tanto, a la iglesia medieval, y en el siglo XV aparecieron las secuelas de aquellas desgracias. Lejos de haber sido enterrado por el presunto materialismo de la época, el problema de la salvación se manifestaba de modo extraño y sorprendente. El consuelo que ofrecía la iglesia no satisfacía. Por primera vez, desde que en el siglo XII san Bernardo había hecho renacer la vida monástica, la paz del claustro había dejado de atraer a las almas. En otros países, el número de religiosos aumentó hasta cierto punto en proporción al aumento de población, pero en Alemania se vieron durante el siglo XV muchas deserciones de religiosos que habían hecho los votos sin vocación. Los mejores espíritus trataron de hallar la solución a todos estos problemas en el misticismo, en la búsqueda de la unión directa del alma con Dios, no solo prescindiendo de la iglesia en cuanto institución, sino dejando también muy mal parada su pretensión de haber conjugado razón y revelación en un todo viable. La poderosa tradición mística alemana, cuyas fuentes eran el maestro Eckhard (1260-1327) y Johannes Tauler (muerto en 1361), tuvo su paralelo en Inglaterra e Italia. Tauler influyó ciertamente en Lutero, cuya doctrina teológica de la gracia es en cierto sentido una universalización de la historia personal de los grandes místicos. Ha de quedar bien claro, sin embargo, que estos místicos medievales se mantuvieron siempre dentro de la ortodoxia en sus doctrinas y en su obediencia. Lo mismo puede afirmarse de las creencias piadosas, similares, pero menos ardientes, de los Hermanos de la Vida Común, de los Países Bajos; Tomás de Kempis (1380-1471), cuya *Imitación de Cristo* alcanzó una difusión extraordinaria, aceptaba todas las enseñanzas de la iglesia, pero insistiendo sobre la vida interior y la imitación en la vida personal del ejemplo de Cristo. Las regiones en que tuvo influencia esta *devotio moderna,* de la que brotó el sentido de la cristiandad de Erasmo, resultarían terreno fértil para las nuevas ideas reformistas.

Entre las almas menos puras y los rebeldes sociales, el descontento con la iglesia tomó formas más inquietantes. Sin duda hubo muchas personas que adoptaron una mezcla de observancia exterior, de escepticismo práctico y de enorme indiferencia; pero no todos, ni mucho menos, hicieron lo mismo. La religión medieval

estaba atravesada por una fuerte corriente de renovación apocalíptica, que a veces se manifestaba en la demencia de algún autollamado Mesías y que solía contener ideas radicales acerca de los derechos de los pobres y los desposeídos. Fue también en los Países Bajos, especialmente en las zonas industriales de Flandes, donde con más frecuencia se produjeron fenómenos de este tipo; el ejemplo más señero quizá lo constituyan los Hermanos Libres, del siglo XV, quienes decían ser elegidos de Dios y estar exentos de la ley, y que creían no tanto en la comunidad de bienes y en el amor libre como en que todas las cosas y todas las mujeres les pertenecían y que podían tomarlas por la fuerza si era necesario. También en Alemania se habían dado acontecimientos similares, y uno de sus héroes más famosos fue aquel profeta de la revolución, el «Timbalero» de Niklashausen (1476), quien predicó sus doctrinas milenaristas ante muchedumbres de ávidos peregrinos y suscitó quiméricas esperanzas, hasta que las autoridades lo quemaron vivo por hereje. Sus ideas continuaron vivas, sin embargo, entre los campesinos del sur de Alemania y contribuyeron a fomentar las repetidas agitaciones revolucionarias de la *Bundschuh.* La frecuencia con que se producían estos quiméricos levantamientos y la facilidad con que inflamaban los ánimos del pueblo son una prueba de la inestabilidad de la situación.

El misticismo y el milenarismo amenazaban el poder de la iglesia en las almas y, por su parte, el humanismo estaba socavando el respeto a la autoridad y al saber eclesiástico entre las personas cultas. Una vez más, el fenómeno era especialmente visible en Alemania. Desde el redescubrimiento de los clásicos por Petrarca hasta la reinterpretación platónica del cristianismo por parte de Marsilio Ficino y Pico della Mirandola en la Academia florentina del decenio de 1480, el humanismo italiano había atacado con frecuencia a la iglesia, al Papado y a la teología escolástica, pero siempre se las había arreglado para nadar y guardar la ropa, entre otras cosas porque los papas del Renacimiento, desde Pío II a León X, protegieron, en general, el humanismo. En lo tocante a doctrinas religiosas los mencionados escritores se mantuvieron dentro de la ortodoxia o no tocaron el tema, exceptuando, claro, los pocos heterodoxos que mantuvieron sus convicciones a toda costa. Los humanistas del norte de Europa no se apartaron tampoco mucho de la ortodoxia. Su gran líder, Desiderio Erasmo (1466-1536), se mantuvo fiel en su *devotio moderna* a la educación que había recibido. A pesar

de todas sus críticas contra los abusos y de su íntima convicción de que el fin de la religión era procurar que los hombres vivieran imitando a Cristo, no rescatar a los pecadores mediante procedimientos milagrosos, Erasmo no veía razones para no conservar las doctrinas y ceremonias fundamentales de la iglesia con vistas a la generalidad de los hombres. Esta insistencia en la vida interior animó, sin embargo, a muchos de sus seguidores y discípulos, tan enemigos como Erasmo de las prácticas puramente externas y de las pretensiones de los clérigos, pero menos cautos que él, a pensar, en un principio, que Lutero iba a ser uno de los suyos. Los humanistas erasmistas recibieron, con una sonrisa que no dejaba de ser condescendiente, a aquel sorprendente fraile que defendía doctrinas tan sabiamente personales.

La erudición humanista minó los cimientos intelectuales de la iglesia mediante el estudio de la Biblia y de los Santos Padres en nuevas y mejores ediciones. Concretamente, el *Nuevo Testamento griego* (1516), de Erasmo, con sus agudas glosas en contra de la interpretación tradicional de palabras tan fundamentales como *ecclesia* y *presbyter,* sirvió para poner de manifiesto la enorme diferencia que había entre la iglesia primitiva y la iglesia de entonces. El desprecio que los humanistas sentían por la filosofía tradicional y por la falta de erudición –que estaba justificado dentro del contexto académico– fue otro motivo más para fomentar el general anticlericalismo de la época. El anticlericalismo se manifestó de forma particularmente enérgica en la controversia a propósito de Johannes Reuchlin (1455-1522), el hebraísta más destacado de su tiempo, que en los años posteriores a 1509 se convirtió en valeroso defensor de los libros sagrados judíos en contra del propósito del apóstata judío Johann Pfefferkorn, que procuraba que fuesen destruidos en virtud de un edicto imperial. Se produjo la consiguiente batalla de folletos llenos de insultos, y las cosas se complicaron cuando los dominicos, representantes de la filosofía escolástica conservadora, tomaron partido a favor del oscurantismo de Pfefferkorn y trataron de que Reuchlin fuese procesado por hereje. Para dar a conocer lo justificado de su postura, Reuchlin publicó las cartas de apoyo que había recibido con el título de *Cartas de hombres famosos* (1514). La aparición de la obra dio a los más entusiastas partidarios de Reuchlin la idea de preparar uno de los más afortunados *coups* satíricos de la historia: las *Cartas de hombres desconocidos* (1515-1517), en las que «frailescos» defensores de gastadas tradiciones aparecen al

desnudo, con toda su ignorancia, estupidez, vanidad y egoísmo, en cartas que, según se dice, han sido escritas, en penosísimo latín, por los enemigos de Reuchlin. La ola de carcajadas que provocaron estos dos libros por toda Alemania sirvió para enriquecer y confirmar la opinión común acerca del viejo saber.

Uno de los autores de *Cartas de hombres desconocidos* fue Ulrich von Hutten (1488-1523), quien en cierto modo constituye un epítome del humanismo alemán. Erudito y poeta, diarista genial, enemigo acérrimo de papas, frailes y curas, Ulrich von Hutten puso todas sus aptitudes en defensa de los intereses de su nación y de su orden caballeresca y en contra de la usurpación y la servidumbre impuestas por los extranjeros. Libertad e independencia intelectual eran sus consignas y, aunque fue extravagante y peligroso, merece todos los respetos por su decidido ataque contra el oscurantismo y la explotación donde quiera que la encontrara. Hutten fue uno de los primeros en celebrar la aparición de Lutero. Veía en él al tan largamente esperado salvador de Alemania. Otros muchos compartían las esperanzas de Hutten. Los humanistas eran, sin excepción, experimentados teóricos de la enseñanza, y los que de entre ellos sobresalieron como escritores en este campo, como, por ejemplo, Erasmo o el español Juan Luis Vives (1492-1540), destacaron de los demás por la penetrante visión de esta problemática; no por el interés hacia ella, que todos compartían. Fueron también bastantes, aunque no Erasmo, los que se dedicaron a la enseñanza. En Italia, Francia y, finalmente, también en Inglaterra se dedicaron especialmente a la educación de la aristocracia y a la formación de caballeros de un gran refinamiento. De ahí la aparición de libros tan influyentes como *El cortesano* (1528), de Baltasar de Castiglione, o *El libro del gobernante* (1531), de sir Thomas Elyot. En Alemania, los humanistas se hicieron con las universidades y las escuelas. En ninguna otra parte consiguieron los alumnos de los humanistas ocupar tantos puestos importantes en la administración, especialmente como empleados de la administración de las ciudades y como consejeros de los príncipes. Los eruditos partidarios de las nuevas corrientes intelectuales consideraron a Lutero, por lo menos al principio, como uno de los suyos. Jorge Espalatino, por ejemplo, secretario del elector Federico, salvó al reformador en la primera crisis que experimentó su protesta en 1518, al convencer al elector a que se opusiera a la orden de comparecimiento de Lutero en Roma, que, de haber sido obedeci-

da, hubiera significado probablemente el fin de Lutero. No obstante, aunque Hutten y Espalatino se mantuvieron siempre al lado del reformador, la mayoría de los demás humanistas pensaron pronto que los ataques de Lutero contra la teología tradicional y el poder de la iglesia estaban traspasando los límites que ellos hubieran deseado imponer. Ciertamente, a pesar del viejo dicho según el cual los huevos que Lutero incubó los había puesto Erasmo, no había mucho en común entre la fe de los humanistas en las posibilidades del hombre y la situación de desamparo en que Lutero le veía; entre el frío razonar de Erasmo y el apasionamiento de Lutero. En todo caso, mientras duró la alianza, contribuyó a que el mensaje de Lutero se expandiese y penetrase en los espíritus.

De todo lo que llevamos dicho se desprende, evidentemente, que la situación por la que atravesaba Alemania favoreció a Lutero; así se entiende la forma, extraordinariamente rápida, en que sus ideas –con la ayuda de aquella nueva arma que era la imprenta– prendieron en la imaginación de todo un pueblo. No queremos decir con esto que los fenómenos sociales que se daban en Alemania (anticlericalismo, nacionalismo, odio al papa extranjero, descontento social, ambiciones políticas, crisis intelectual y espiritual) constituyan las «causas» ni de la Reforma ni de Lutero. Había inquietud y desorden en Alemania, pero aquel desorden hubiera podido tomar cualquier otro rumbo. De hecho ocurrió que la manera en que se desarrolló la Reforma era previsible en ciertos aspectos; pero, desde luego, no en otros. Era, por ejemplo, previsible que la Reforma favorecería el desarrollo ulterior de iglesias regionales bajo control de los seglares, porque esto es lo que sin duda parecía desprenderse de acontecimientos anteriores. También era previsible la futura decadencia de los caballeros. No lo era, sin embargo, la decadencia del campesinado y de las ciudades, que, hasta cierto punto, fue consecuencia directa de la Reforma. Tampoco era previsible en absoluto que la tremenda transformación espiritual que se produjo ocasionara una revolución social de tan escasa importancia como la que de hecho se registró; todo hacía pensar lo contrario. La renovación del interés por la teología en cuanto principal preocupación intelectual del hombre –no solo del erudito, sino también de todos los demás– que la Reforma produjo no estaba en consonancia con el sentido cada vez más informal y puramente ético del cristianismo que había surgido a raíz del Renacimiento, como tampoco lo estaba con la diversa temática que durante siglos

había preocupado a los humanistas. La nueva teología y la nueva iglesia no trajeron consigo la libertad de opinión, sino que, por el contrario, pusieron fin con sus tajantes certezas a las libres especulaciones características de la época de Ficino, de Maquiavelo, de Erasmo, del joven Tomás Moro. No estamos hablando de causas y efectos, sino del desenvolvimiento del destino de los hombres en el marco de las condiciones de su tiempo y bajo el impacto de personalidades concretas.

Si las circunstancias sociales de Alemania ayudaron a Lutero, no menos le favoreció el fracaso de los dos supuestos líderes de la cristiandad en impedirle romper la presunta unidad de la iglesia, que nunca había sido auténticamente real, ni siquiera en la Edad Media. El papa León X (1513-1521), persona afable y apacible, no se dio cuenta a tiempo de lo que estaba ocurriendo. En cierto sentido, la Reforma fue para el Papado una especie de Némesis que venía a tomarse la revancha no solo de su escandalosa decadencia renacentista, sino también de sus frecuentes victorias anteriores. En efecto, una institución que había sobrevivido al exilio de Aviñón en el siglo XIV, al largo cisma de 1378 a 1417 y al intento de sustituir el sistema monárquico de gobierno por el gobierno constitucional de Concilios Generales periódicos; una institución que se había librado tan felizmente de las herejías de Wycliffe y Rus y que con tanta pulcritud había asimilado los ataques del escepticismo de occamistas y humanistas contra la ortodoxia establecida por santo Tomás de Aquino en el siglo XIII; una institución así no era fácil, efectivamente, que tomara en serio las chifladuras de un oscuro profesor alemán. La experiencia había enseñado cómo había que actuar ante tales descarríos. Desgraciadamente para la iglesia, la mano dura, que era el método sancionado por la tradición y que los enemigos de Lutero pedían, solo sirvió para poner las cosas peor. La obstinación de Lutero y una serie de circunstancias que a manera de muralla se interpusieron entre el hereje y la hoguera que había sido el destino de Rus, hicieron que la tremenda fuerza de la condena de la iglesia no sirviera más que para provocar una reacción más tremenda aún. En cuanto al emperador, hasta la última parte del año 1520 no se presentó en Alemania el nuevo titular de la corona imperial, y fue entonces cuando se vio frente al problema creado por Lutero. Los críticos años de 1518 a 1520 habían sido prácticamente un interregno. Todos estaban deseando que el gobierno imperial se reanudase; todos, menos Lutero, claro está.

II. CARLOS V

Por lo que se refiere al poder temporal, la Reforma estaba bajo el cobijo –muy celoso– de Carlos V. Nacido en 1500, este heredero universal de las alianzas matrimoniales y de los accidentes mortales de los Habsburgo gobernaba en 1519 un Imperio que abarcaba gran parte del oeste y el centro de Europa y que empezaba a extenderse también a las mejores zonas del recién descubierto Nuevo Mundo. De su padre, Felipe, muerto en 1506, había heredado Borgoña, el Franco Condado, Luxemburgo, los Países Bajos, de donde fue duque de hecho, al ser declarado mayor de edad en 1515. De su abuelo, Fernando de Aragón, recibió en 1516 la corona de Aragón, con Sicilia y Nápoles, así como la regencia (que pronto fue el trono) de Castilla, junto con sus conquistas en América. Se le negó la regencia de Castilla porque su demente madre, Juana, fue durante toda la vida de Carlos cogobernadora nominal. La unión de Fernando e Isabel, los Reyes Católicos, había dado lugar a una especie de reino de España, que al pasar luego a manos de una sola persona constituyó lo que, a partir de ese momento, y con ciertas reservas, puede llamarse reino de España[1]. Posteriormente, en enero de 1519, murió también el otro abuelo de Carlos, el emperador Maximiliano, dejándole los territorios de Austria (Austria, Tirol, Estiria, Carintia, Carniola) y las tierras originariamente propiedad de la familia Habsburgo en el Alto Rin, entre Suiza y Borgoña.

Con la muerte de Maximiliano quedó también vacante la corona del Sacro Imperio Romano. La designación del sucesor había de hacerse por elección, pero la herencia tenía también su importancia. Las negociaciones e intrigas que precedieron a la elección se debieron a que Carlos no era el único candidato. Sus rivales eran, durante poco tiempo, Enrique VIII de Inglaterra y, más especialmente, Francisco I de Francia, quien había subido al trono en 1515.

[1] Hasta los años 1707-1716 no se unieron formalmente los reinos de Castilla y Aragón.

Los siete electores se veían en la difícil situación de tener que elegir entre el desagrado que les inspiraba el poder de los Habsburgo y el temor que les producía el conocido gobierno despótico de los reyes de Francia. Por un momento pensaron elegir a uno de ellos mismos, a Federico de Sajonia, pero resultó que el atlético y cándido personaje no estaba dispuesto a ello. Los electores sacaron todo el partido posible en dinero y en concesiones constitucionales; los Fúcares dieron 543.000 florines de los 850.000 que se necesitaron para descalificar al pretendiente francés. Lo que en último término hizo triunfar a la candidatura de Carlos, que fue elegido emperador por unanimidad (28 de junio de 1519), no fueron solo sus superiores recursos financieros, sino el hecho, algo más importante, de ser un Habsburgo, de pertenecer a una familia imperial y de ser alemán, según erróneamente creía toda Alemania. La elección imperial le dio más posibilidades de poder, pero, sobre todo, le convirtió, por lo menos él estaba convencido de ello, en la cabeza secular de la cristiandad.

El joven que con tanta diligencia recogía los frutos de un siglo de política era de carácter reservado, delgado y bastante feo. Aunque intelectualmente era lento y poco original, su inteligencia no era, ni mucho menos, despreciable. Le angustiaba su agudo sentido del deber y su firme convicción de que Dios esperaba grandes cosas de él. Educado íntegramente en las tradiciones y el estilo de la corte de Borgoña, gustaba del boato y de los ideales caballerescos borgoñones, un tanto rancios. Los torneos y la caza eran sus diversiones favoritas, a pesar de su falta de fortaleza física. Con el tiempo se vanagloriarían de sus proezas personales en la guerra. Ciertamente fue siempre valeroso, y aunque el paso de los años, junto con la fatiga de sus múltiples esfuerzos y la gota que su falta de sobriedad en la comida y la bebida agravaban, hicieron que envejeciera más prematuramente incluso de lo que era habitual en el siglo XVI, todavía en 1547 se conservaba tal como, con su armadura y el aire victorioso, aparece en el famoso y fiel retrato ecuestre de Tiziano. Para entonces apenas si podía ya montar a caballo. Con la edad, el saber de la experiencia, bien asimilado y conservado gracias a una estupenda memoria, fue dando a Carlos una gran estatura moral, hasta convertirle en un gobernante auténticamente grande y en el monarca más sobresaliente de su tiempo. En una época de cortes y príncipes brillantes, Carlos V demostró que no tener una figura agraciada ni tampoco una inteligencia excepcional no eran óbice para lograr

grandes cosas, cuando se sabe lo que se quiere y se le añade, a una inteligencia normal, constancia en el trabajo.

Lo que mantuvo a Carlos firme ante el desaliento en todas sus pruebas y decepciones fue su propio concepto del Imperio. Lo había aprendido en parte de su brillante canciller, Mercurino de Gattinara (muerto en 1530), y entrañaba mucho más que simple poder territorial. Carlos se consideraba heredero de Carlomagno, cabeza secular de una cristiandad unida, vicario de Dios en estrecha colaboración con el papa, cuyo gobierno espiritual era deber suyo defender. Si, como de hecho le ocurriría, el propio papa dejaba de compartir estas creencias y, asustado del poder de su coadjutor, optaba por hacerle la contra con todas las armas de la diplomacia secular, no por ello alteraría Carlos sus propósitos. Si el papa rehusaba cumplir su deber, el emperador debía obligarle a hacerlo.

Carlos V fue, sin duda, el último de los emperadores medievales; nacido claramente fuera de su época, solo la pura fuerza de su Imperio dinástico le permitió desempeñar el papel que tuvo. Siempre consciente de la misión que Dios le había confiado, no pudo reaccionar ante la rebelión de Lutero más que con incesante hostilidad. Desde el principio hasta el final tuvo siempre la idea acabar, como fuera, con el cisma. En esta lucha, su Imperio perdió su primitiva orientación hacia Alemania y el Sacro Imperio Romano, y, asimismo, su basamento, que procedía de los Países Bajos. Con el paso del tiempo fue España, con sus recursos, tropas e ideas, la que fue dominando cada vez más el complejo de territorios que constituían los dominios de Carlos. Aunque el propio Carlos nunca llegó a ser verdaderamente español (el Imperio auténticamente español estaba reservado a su hijo Felipe II), fue todo un símbolo que aquel hombre, que en 1516 había aparecido en escena como un valiente caballero de Borgoña, se retirara en 1556, vencido y desgastado, a las proximidades de un monasterio español.

Aun sin contar con los que produjo la Reforma, los problemas del Imperio de Carlos eran enormes y quizá irresolubles. Su mismo poder y grandeza hubieran sido más que suficientes para atraerle la hostilidad de otros países, especialmente de Francia, que era el único reino consolidado e independiente con la fuerza necesaria para entorpecer las actividades de Carlos. En todo caso, el emperador había heredado, juntamente con sus territorios, viejas disputas con la corona francesa. El gobernante de Borgoña y los Países Bajos reivindicaba el ducado de Borgoña, que Francia había gana-

do en 1477. Los condados de Flandes y Artois estaban en manos de los Habsburgo, pero debían vasallaje feudal a Francia. No se renunció a estas reivindicaciones contradictorias hasta 1529. El rey de Castilla estaba en pleito con Francia, a resultas del reino pirenaico de Navarra. El rey de Aragón heredó la vieja disputa aragonés-angevina acerca de Sicilia y Nápoles, amén de la rivalidad por Milán, que databa de la invasión de Italia por Carlos VIII, en 1494; todo esto constituía el trasfondo de las largas guerras de Italia, que se prolongarían, igualmente, hasta 1529. Cuando Carlos V llegó al trono, dominaba completamente el sur de Italia, pero los franceses habían impuesto su hegemonía en el norte del país tras la decisiva victoria de Marignano (1515). Milán era, técnicamente, un feudo del Sacro Imperio Romano, igual que lo era el ducado alpino de Saboya, que incitaba a los franceses contra los Habsburgo, y viceversa, para seguir él conservando su precaria independencia, que también amenazaba la agresiva política de la Confederación helvética. En Alsacia y Lorena los intereses imperiales y franceses habían chocado durante siglos, y la situación vino a agravarse a resultas del intento borgoñón de volver a crear el viejo Reino Medio y del deseo de los Habsburgo de continuar con aquella ambición. En todo lo que antecede existían sobrados motivos para que hubiera guerras, como había múltiples razones para que Francisco I se sintiera cercado y contrariado por no poder conseguir la gloria militar que buscaba. La rivalidad personal contribuyó también al conflicto. Francisco era un personaje superficial y de relumbrón, con frecuencia mal aconsejado, exponente de las pasiones del Renacimiento, que no podía soportar la grandeza de su rival. Carlos, que, en un principio, tuvo celos del otro, llegó después a odiarlo por su felonía y deslealtad. Los 40 años que siguieron a 1519 estuvieron dominados, por consiguiente, por el antagonismo entre Habsburgo y Valois, que se tradujo en una serie de guerras intermitentes, que no terminaron hasta la paz de Cateau-Cambrésis, en 1559.

Por si todo lo que llevamos dicho fuera poco, Carlos se enfrentó también al desafío que le planteaba el formidable poder de los turcos. El emperador tenía, en efecto, tres razones para combatir con ellos. Aragón e Italia le habían convertido en príncipe del Mediterráneo, en heredero de los imperios comerciales de catalanes y genoveses; durante toda su vida dependió en gran manera de los barcos y el dinero que Génova le suministraba; hizo todo lo posible para tener contento al gran almirante Andrea Doria, y, al enve-

jecer, advirtió a su hijo que nunca rompiera con aquella ciudad, tan necesaria. Tras la conquista de Rodas, en 1522, el Imperio otomano avanzó impetuosamente también por las rutas marinas; en alianza con los piratas musulmanes de la costa de Berbería, de Tánger a Túnez, empezó pronto a disputarle a España el control del Mediterráneo. Carlos tenía un segundo punto de fricción con los turcos en el este. Después del colapso del poder de los Jagellón en Hungría y Bohemia, en 1526, heredaron los Habsburgo, en la persona del hermano de Carlos, Fernando, la reivindicación de aquellas tierras, por las que tuvieron que luchar con el sultán, que, victorioso, avanzaba Danubio arriba por la Europa cristiana. En tercer lugar, como Carlos se consideraba cabeza de la cristiandad, no podía, en ningún caso, pasar por alto la amenaza que suponía el poderoso ejército infiel, especialmente porque, además, el reinado de Carlos coincidió con la expansión que tuvo lugar durante el mando de Solimán «el Magnífico» (1520-1566). Durante toda su vida Carlos tuvo presente el peligro turco; nunca dejó de soñar en cruzadas para aplastarlo, como era su misión, y en la práctica trató de rechazar el avance del sultán[2].

La tónica del reinado de Carlos V fue, por lo tanto, la guerra; la guerra y los gastos que ella requería. Desde luego, sus recursos en hombres y dinero parecían muy grandes, pero incluso en el caso de que su Imperio hubiera estado más unido y consolidado, se hubiera visto en grandes dificultades para atender a todas sus necesidades. Pero su Imperio no presentaba, ni mucho menos, esas características. Lo había adquirido por circunstancias dinásticas, y no tenía otra unidad que la unidad dinástica. Solo y exclusivamente su poder lo mantenía unido; por ello el emperador estaba continuamente de viaje, para que le vieran la cara en sus diversos dominios. Siempre que estaba ausente de un lugar había allí peligro de descontento. Fiel a los principios dinásticos, Carlos gobernó, hasta donde le fue posible, mediante miembros de su familia. Fernando le cuidaba Alemania. En los Países Bajos, su tía Margarita de Austria (1519-1530) y su hermana María de Hungría (1531-1535) actuaron sucesivamente como regentes, con gran competencia. Su esposa presidía el gobierno de sus reinos españoles. No obstante, en última

[2] Puede verse un resumen de esta problemática en H. Hantsch, «Le problème de la lutte contre l'invasion Turque dans l'idée politique générale de Charles-Quint», en *Charles-Quint et son Temps,* 1959, pp. 52 y ss.

instancia, solo él contaba. Si bien mostró habilidad para delegar su autoridad y para permitir que otros actuaran en su nombre, siempre se reservó la última palabra y exigía que se le consultase todo. Además se reservó para sí mismo, en cuanto le fue posible, el único gran elemento de unidad que existía: sus derechos de patronazgo, es decir, sus derechos a conceder tierras, cargos, prebendas, sinecuras y «recompensas» directas (regalos en metálico), que constituía el principal aglutinante social y administrativo de toda la Europa occidental de la época[3]. Ningún soberano tuvo a su disposición tantas posibilidades de patronazgo ni tanta necesidad de utilizarlo sabiamente como Carlos V. De esta forma, el emperador convirtió en fieles servidores suyos a un creciente número de personas, especialmente entre los miembros de la nobleza. Los borgoñones habían sido sus leales servidores desde el principio, pero los españoles, los italianos e incluso los alemanes encontraron en los honores y riquezas que Carlos les daba un motivo importante para serle fieles, por lo menos al principio; posteriormente, su fidelidad fue mucho más sincera que interesada.

Todo lo que llevamos dicho no hizo que su gobierno fuera menos personal, pero sí le permitió dar viabilidad a su gobierno personal, dirigir con cierto éxito los negocios de sus desparramados reinos e incluso hacer la guerra por delegación y a distancia y salir victorioso de ella. Carlos nunca trató de crear un único sistema administrativo para todos sus territorios. Gattinara, su primer ministro tras la muerte, en 1521, de su tutor Guillermo de Chièvres, que le había sabido conducir felizmente durante su juventud en Borgoña hasta ponerle en posesión de sus reinos españoles, ya había pensado en un sistema administrativo único, para lo cual trató de ampliar sus poderes como canciller de Borgoña a todo el Imperio y hacer de Carlos el monarca de un Estado integrado. Pero el proyecto no pudo nunca llevarse a la práctica, y después de la muerte de Gattinara, en 1530, Carlos abandonó el carísimo e irrealizable plan. El emperador gobernó personalmente, aunque con dos secretarios: Francisco de los Cobos, para los negocios de España e Italia; Nicolás Perrenot, señor de Granvela, para los asuntos de Borgoña y Alemania. Con un poco de coordinación en el centro, cada región del Imperio de Carlos continuó viviendo, en lo esencial, de acuerdo con sus costumbres y leyes y según su propio

[3] Véase «La sociedad», cap. X, p. 331.

sistema de gobierno. Cuando el emperador recorría Europa iba cambiando de título, y en unos lugares era rey; en otros, duque; más allá, conde, porque si es cierto que solo los españoles le pidieron que en España no utilizara el título imperial y se llamara rey de los españoles, no lo es menos que el resto de sus súbditos manifestaron deseos muy parecidos.

La vieja patria de Carlos, su heredad de Borgoña, presentaba la misma complejidad que los demás territorios, pero su lealtad le era vital. El Franco Condado le proporcionaba un número mucho mayor del que cabría esperar de funcionarios públicos, procedentes de las filas de los muchos juristas que existían, magníficamente versados en Derecho romano. (Uno de ellos fue Granvela; otros muchos de entre ellos sirvieron como jurisperitos y secretarios de cortes y consejos por toda Europa.) Y lo que era aún más importante: las regiones industrializadas de Henao, Flandes y Brabante, proporcionaban la riqueza que tanto se necesitaba. Flandes, el Lancashire medieval, estaba ya en decadencia por esta época. La naciente industria textil inglesa y los altos impuestos establecidos por los duques de Borgoña habían socavado su prosperidad. Como consecuencia, se había llegado a una situación de desórdenes crónicos que se manifestaban con frecuentes levantamientos de la población urbana contra el conde y la *haute bourgeoisie.* Brujas y Gante se rebelaron contra Maximiliano, y Gante volvió a registrar desórdenes en 1539-1540, periodo en el que proletarios y artesanos sin trabajo establecieron por última vez un gobierno del pueblo. Hubo que montar una operación militar importante, dirigida personalmente por Carlos V, para acabar con aquel gobierno popular y destruir el poder de los gremios.

La decadencia de Flandes produjo la prosperidad de Brabante y, más aún, la del gran puerto de Amberes en el río Escalda. Desde que en 1504 los portugueses transfirieron de Lisboa a Amberes el mercado de especias, hasta la bancarrota de los Habsburgo de 1557, Amberes fue el centro comercial y financiero de Europa, del que eran complemento, más bien que rivales, Lyon, Augsburgo y Génova. Su hegemonía radicaba en parte en sus propias y florecientes industrias –acabado de paños y metales, especialmente– y en parte en sus mercados céntricos y excepcionalmente libres, que hacían de Amberes el almacén general de tránsito de todo el comercio europeo. Más concretamente, importaba los paños sin acabar que constituían el principal producto de Inglaterra y, después

de elaborarlos, los hacía seguir a los mercados del centro de Europa. Amberes explotaba también una ruta comercial de norte a sur, que empezaba en el Báltico y bajaba por el Rin, y mantenía contactos con todos los centros importantes de producción y manufactura primarias. El apogeo de los negocios atraía a mercaderes de todas partes que residían o abrían alguna agencia allí. El dinamismo comercial de Amberes hizo que se desarrollara rápidamente el mecanismo de las finanzas internacionales, y la ciudad se convirtió en el principal mercado monetario de Europa. La creación del Imperio de Carlos V supuso las naturales ventajas para Amberes dentro del amplio sistema político del emperador y transformó la ciudad en el lugar propicio para inyectar los metales preciosos que venían de América en las arterias del comercio europeo. Sus muelles, talleres y bolsa de cambio constituían el centro económico del Imperio, en igual medida que su corte representaba el centro administrativo. Su maquinaria, muy cualificada para liquidar recursos y para conceder préstamos, fue más esencial aún que la prosperidad de los Países Bajos para el desarrollo de la política y, sobre todo, para la guerra.

No obstante, los Países Bajos continuaron siendo un problema político por dos motivos principales. Por una parte, solo la persona del duque les daba unidad. Es cierto que los regentes de Carlos solían utilizar concilios centrales para dar cierta cohesión al régimen, pero también lo es que cada provincia tenía su propio gobernador y, lo que era más importante, sus propios estados, cuyo consentimiento había que obtener, la mayoría de las veces con gran dificultad, para cada recaudación de impuestos que se realizara. Aunque los estados generales se reunían algunas veces en Bruselas, todo lo que acordaran tenía que ser ratificado por los estados provinciales. En segundo lugar, cuando Carlos subió al trono no formaban parte del Imperio todas las provincias que luego figurarían en él. Posteriormente, por reversión o conquista, fue agregándole Tournai (1521), Frisia (1523), Overijssel y Utrecht (1528) y Groninga (1536). Pero había otro territorio que causaba a Carlos más preocupaciones. Con el ducado de Borgoña heredó también la vieja enemistad de los condes de Egmont de Güeldres, instigada con frecuencia por Francia, que se manifestaba en constantes incursiones y que producía grandes destrozos en las regiones del norte. Al final incluso Holanda y Zelanda, a pesar de sus arraigados recelos respecto a los valones del sur, se hartaron de Güeldres, y en 1543

Carlos V encontró la oportunidad de acabar con la amenaza que suponía aquel territorio y con su independencia al mismo tiempo[4]. Esto hizo posible un cierto grado de unificación de todas las provincias, con inclusión hasta de los principiscopados de Lieja y Utrecht, aunque el emperador continuó actuando siempre con mucha cautela en estas cuestiones y mostrándose respetuoso con las tradiciones individualistas. Los problemas de los Países Bajos se hicieron más complicados como consecuencia de la Reforma, que a partir de 1530 comenzó a ganar cada vez más adeptos allí. La Reforma encontró eco especialmente en los sectores más humildes y sirvió para revigorizar viejas tradiciones sectarias de orientación quietista y apocalíptica. Como más adelante veremos, el anabaptismo tuvo mucho éxito en estos territorios. Su expansión proporcionó a Carlos un pretexto para emplear una política violentamente represiva contra los herejes, en interés de la autoridad central, y para adoptar esta línea de conducta con la aprobación de la nobleza y la oligarquía de las ciudades, que no hubieran visto con buenos ojos aquellas medidas si no hubieran ido dirigidas contra odiados disidentes.

Si los problemas de Borgoña y los Países Bajos, agudizados por los impuestos y la herejía, tendieron a agravarse durante el reinado de Carlos, con los problemas de España pasó justamente al revés. Es cierto, no obstante, que la pasajera prosperidad de Castilla enmascaró algunas graves fallas. La plata de las colonias americanas y las guerras provocaron una inflación galopante que, si bien afectó en último término a toda Europa, donde primero se notó fue en España. Carlos continuó la desastrosa política de sus predecesores contra los grupos sociales más industriosos, formados en su mayoría por criptomusulmanes y criptojudíos; se permitió que el peso de los impuestos afligiera las espaldas de los más pobres. Por todo esto, a pesar de la floreciente producción lanera, de la exportación de paños a las Américas y de la constante entrada de lingotes de oro y plata procedentes de las colonias, España no se hacía cada vez más rica, para sorpresa de las gentes de la época, que no podían comprender en absoluto lo que ocurría. Aunque durante esta generación se registró una cierta actividad comercial en las ciudades, la estructura social de Castilla, dominada como estaba por la nobleza grande y pequeña, que despreciaba todos los oficios, como

[4] Véase «El triunfo de Carlos V», cap. IX, pp. 257-258.

no fuera el de las armas, no permitió que España sacara partido permanentemente de la riada de plata que, estimulando precios y beneficios, estaba produciendo un notable desarrollo económico en otras partes, y, particularmente, en Alemania, Amberes e Inglaterra. Por lo que se refiere a Aragón, el hecho de haber sido excluido del comercio americano, la dependencia de Carlos de los banqueros genoveses y el fanatismo religioso cristiano obstaculizaban el resurgimiento de las tradiciones mercantiles, muy brillantes, de este reino. El comercio del Mediterráneo occidental, por el que Barcelona había luchado durante tanto tiempo, cayó por entonces en gran medida en manos de los italianos, y la huerta valenciana empezó a decaer, como primero había ocurrido con la granadina. Finalmente, solo Andalucía y el puerto de Sevilla, almacén de tránsito para el comercio atlántico con las nuevas colonias, mostraban gran lozanía. Conviene hacer notar a este respecto que, a despecho del supuesto monopolio que España mantenía en estas cuestiones, muchos de los mercaderes que allí residían y que traficaban regularmente con la zona del Caribe eran extranjeros: alemanes, ingleses e italianos.

La decadencia de España no fue, sin embargo, repentina, sino lenta y solapada. Carlos cuadruplicó casi la recaudación de impuestos en Castilla (el nivel de los precios solo se duplicó en ese periodo), y si, al fin, la plata americana arruinaría al país, pudo utilizarse mientras tanto en pagar a los soldados, amortizar préstamos, atender a los gastos de la administración del Imperio. Según todas las apariencias, España fue grande en esta época. Se vio arrastrada a actuar dentro de un complejo territorio, de amplitud europea e incluso mundial y supo hacerse con la hegemonía. Cuando Carlos llegó a España, se encontró con grandísimas dificultades para que sus súbditos peninsulares lo aceptaran. Sus colaboradores y séquito borgoñones, su despilfarradora corte, su calidad de extranjero y, por si fuera poco, la insensatez y falta de tacto con que aquel obispo holandés (su antiguo tutor, Adriano de Utrecht) gobernó a la orgullosa Castilla en su ausencia, todo contribuyó a crear graves tensiones en el país. Lo mismo las cortes de Castilla que las de Aragón reconocieron sin mucho entusiasmo su realeza, y con menos entusiasmo aún votaron la concesión de fondos para sus gastos. En cuanto Carlos salió de España para recibir la corona imperial, que ya las cortes castellanas le habían advertido que no tenía utilidad ninguna, estallaron los disturbios. En 1519, las ciu-

dades de Valencia formaron una germanía o gobierno armado revolucionario para, en teoría, defender los derechos del rey frente a los nobles, pero que en la práctica se dedicó a combatir toda forma de autoridad. La germanía se mantuvo precariamente hasta que en 1523 fue aniquilada por los nobles. Una rebelión mucho más grave estalló, en 1520, en el norte de Castilla. Las ciudades de aquella región se negaron a pagar impuestos, expulsaron de sus cargos a todos los funcionarios reales y formaron la Liga de los comuneros, que durante algún tiempo fue una amenaza para la autoridad real. Pero el movimiento, al ser dirigido por extremistas, fue tomando un cariz más radical y anárquico, lo que le hizo perder a sus partidarios moderados. En 1521 la nobleza castellana derrotó a los comuneros en la batalla de Villalar y volvió a poner el reino en manos del ausente rey.

No deja de ser sorprendente que, después de unos comienzos tan tormentosos, los reinos españoles se mantuvieran en el futuro invariablemente fieles a un soberano cuyas continuas ausencias siguieron considerando, sin embargo, como un agravio. Ocurrió que la monarquía había llegado a formar una alianza con la iglesia y con la nobleza, que en Castilla dejó incluso de pagar impuestos a partir de 1538. La gloria y la fama de la monarquía de Carlos V enardecían de entusiasmo a aquellos soldados de pura raza que le servían en Italia, en Alemania y allende los océanos con devoción y eficiencia. Más aún que los soldados profesionales alemanes de a pie –los famosos *Landsknechte*– eran las tropas españolas las que constituían la espina dorsal de todos los ejércitos de Carlos. La alianza del rey guerrero con la nobleza guerrera –grandes e hidalgos– de Castilla dio origen, de momento, a una época de esplendor; pero a la larga las cosas fueron muy diferentes. Al igual que había hecho en los Países Bajos, Carlos fue respetuoso con los viejos privilegios y costumbres constitucionales de España, con la excepción de las ciudades que fueron sometidas a vasallaje después de las derrotas de la germanía y los comuneros. Las cortes de ambos reinos siguieron reuniéndose, y las de la corona de Aragón (teóricamente muy poderosas) continuaron limitando sus aportaciones financieras. Incluso siguió existiendo el cargo de *justicia,* que era el defensor de las libertades aragonesas frente al rey. Surgieron una serie de organismos en el centro del poder político y, concretamente, un conjunto jerárquico de consejos que, servidos por secretarios profesionales, administraban los reinos de España.

El consejo de Aragón se reorganizó en 1522, tomando como modelo al de Castilla, pero era este último, que databa de la época de Isabel la Católica, el que proporcionaba un gobierno unificado a España. Para esta tarea se contaba con la valiosa ayuda de la Inquisición, que en España era un instrumento real con poderes que trascendían las divisiones regionales y los derechos consuetudinarios de los seglares. Esta mezcla de cosas nuevas y viejas, de inveterados privilegios y de administración modernizada, era una característica general de la Europa de la época y del Imperio de Carlos V en particular. Todo ello constituía un accidente baladí y, sin embargo, el establecimiento de prácticas y tradiciones burocráticas y la creciente dependencia de todo el sistema de la personalidad del monarca estaban empezando a crear en España condiciones propicias para la aparición de un auténtico absolutismo real. De todas formas, en la época de Carlos V estas tendencias se veían notablemente afectadas todavía por el derecho consuetudinario, el poder de las cortes y la continua semiindependencia de la nobleza. Por otra parte, es probablemente cierto que el auténtico baluarte que se oponía al despotismo real desapareció con la destrucción de las libertades urbanas.

En 1524 se estableció otro consejo para los negocios de las Indias. No está claro, ni mucho menos, que Carlos V se diera alguna vez cuenta cabal de lo que estaba ocurriendo en América. Lo que parece obvio es que toda su atención la ocupaban los problemas de Europa. Sin embargo, su época sí comprendió en términos generales lo que era América. Pocas cosas trastocaron tanto las certidumbres aceptadas por todos y las creencias reconfortantes como el descubrimiento y la exploración de un continente vasto y populoso, totalmente desconocido hasta para los, al parecer, omniscientes sabios de la Antigüedad. Antes de que empezara el reinado de Carlos V, ya había sido asimilado el primer impacto que produjo el descubrimiento, pero fue en su época cuando realmente se dieron a conocer las maravillas del Nuevo Mundo. Hernán Cortés desembarcó en Vera Cruz en 1519; para 1521 ya había conquistado México, destruido el Imperio azteca y añadido un nuevo reino a las coronas de España. Tras los tanteos y exploraciones que en los años inmediatamente siguientes se hicieron hacia el sur, se produjo, de forma aún más rápida, la conquista del reino inca de Perú por Francisco Pizarro y sus cuatro hermanos, un grupo de analfabetos, pero geniales conquistadores. Los españoles tardaron pocos

días en destruir, en 1530, el poder de aquel Imperio militar, que reemplazarían por uno suyo. Aunque se necesitaron varios años para sacar partido de la victoria, es significativo el hecho de que para 1537 los victoriosos españoles ya podían permitirse el lujo de la guerra civil.

Las hazañas de estos conquistadores, junto con las noticias que llegaban de aquellas tierras maravillosas, dejaron al mundo boquiabierto, pero crearon graves dificultades al rey de Castilla y sus asesores. Aunque los *conquistadores* solían ser íntegramente fieles a la corona, no era tarea fácil, ni mucho menos, gobernar territorios que estaban a 5.000 kilómetros de distancia, ni a hombres de personalidad tan fuerte como aquellos; y eso sin contar la recaudación de la parte que legalmente le correspondía al rey de todos los beneficios, especialmente la quinta parte, o *quinto,* de toda la plata y oro que se extrajese de las minas. Por otra parte, los primeros conquistadores maltrataban y explotaban a los indios de aquellas tierras, a los que, sin embargo, se consideraba como súbditos con plenos derechos de la corona y a los que, por consiguiente, hubo que prestar más atención en el futuro inmediato. El clero español merece grandes elogios a este respecto, porque sus miembros fueron los que tomaron la iniciativa en la tarea de proteger a estas víctimas. Los misioneros, preocupados fundamentalmente por bautizar a los paganos, se opusieron desde el principio a la costumbre de los demás españoles de tratar a los indios como animales. Estos misioneros –y especialmente el dominico Bartolomé de las Casas, que dedicó su vida al bienestar de los indios– contaron pronto con el apoyo del gobierno. En el decenio de 1530, Francisco de Vitoria, profesor de Derecho en Salamanca, afirmaba que los idólatras americanos tenían sus derechos y que era injusto hacerles la guerra, a no ser que mediara una provocación cualificada y específica. Estas palabras de Vitoria dejan muy malparada toda la doctrina de la conquista como cruzada, que tan importante papel desempeñó en la expansión española en ultramar.

Para proteger a sus súbditos indios, el gobierno español tenía primero que acabar con el poder de sus paniaguados, y a esa labor se entregó con toda energía. La conquista de México había dado lugar a la concesión de encomiendas –grandes fincas con derecho a mano de obra de los indios– a los primeros colonizadores, y como estas encomiendas podían transformarse fácilmente en principados semiindependientes, en el futuro se tendió sistemáticamente a frag-

mentarlas. El país estaba controlado por un sistema organizativo de tribunales (audiencias) y de funcionarios reales, a la cabeza del cual había un virrey. Perú y los demás territorios conquistados se administraban de forma parecida. Por cierto que el sistema trató injustamente a Hernán Cortés, persona relativamente pulida y cuyo despiadado egoísmo estaba neutralizado por sus magníficas dotes de estadista. Cansado, finalmente, del ruin hostigamiento a que le tenía sometido el gobierno, Cortés regresó a España, donde murió, desilusionado, en 1547. Carlos V nunca utilizó en sus guerras de Europa las excelentes aptitudes de Hernán Cortés. Francisco Pizarro se libró de sufrir una suerte parecida porque fue asesinado (1541). Sus hermanos y algunos otros personajes, igualmente brutales y afortunados de aquella extraordinaria generación, perecieron de muerte violenta los unos a manos de los otros o a manos de los gobernadores españoles. Al llegar el decenio de 1540 la situación de las colonias americanas había alcanzado la madurez necesaria para empezar la colonización, y en 1542 las «Nuevas Leyes de Indias» ponían fin al sistema de encomiendas y lo reemplazaban por una estructura general de gobierno real a distancia, en el centro y en el sur de América. Y lo que más maravilla es ver el éxito que estos planes tuvieron: Nueva Granada y Nueva España se convirtieron en auténticas provincias de la corona española, dedicadas a la ganadería, a la explotación minera (en 1545 se abrieron las inagotables minas de plata de Potosí, que vinieron a engrosar la riada de metales preciosos que afluía a Europa) y a las transacciones comerciales con el Viejo Mundo, transacciones legales con Sevilla e ilegales con los contrabandistas ingleses, franceses y portugueses. La maravillosa rapidez y magnitud de la conquista de América por los españoles quizá no sea más sorprendente que la rapidez y profundidad de la inmediata colonización o la ilustrada atención que se prestó al problema del gobierno colonial. A pesar de su escasa población y de estar absorbida en sus empresas europeas y mediterráneas, España supo encontrar las energías y los hombres necesarios para colonizar en dos o tres generaciones un área mucho mayor que Europa.

Aunque Carlos V no desatendía los problemas de América, continuaron siendo para él cuestiones un tanto marginales. Antes de dedicarse a ellos tenía que hacer frente a los conflictos que surgían en Italia y Alemania. Para él era natural que América fuese una fuente de recursos más que un reto del destino al que enfrentarse. En Italia tuvo la buena suerte de que tanto Sicilia como Ná-

poles se mantuvieran permanentemente leales, en manos de sus respectivas noblezas. Los problemas de Milán y del papa, complicados por la pujanza de Venecia, en el norte, y la debilidad de Florencia en Toscana, continuaron, de forma recurrente, a lo largo de todas las guerras del emperador, y han de tenerse en cuenta en ese contexto. En resumen, Carlos estableció positivamente la hegemonía española en toda la península italiana, hizo del papa algo así como un capellán imperial y al final estabilizó Milán (territorio que durante mucho tiempo había sido administrado por virreyes españoles), confiriendo el ducado a su hijo Felipe (1546). Pero Alemania era otro cantar. Ya hemos tenido ocasión de subrayar lo débil que era allí la autoridad imperial, aunque la actitud general de lealtad hacia el emperador –o, por lo menos, el que nadie estuviera dispuesto a actuar contra él– continuó ejerciendo considerable influencia, incluso en la mayoría de los príncipes. Los sentimientos de adhesión al emperador eran realmente vigorosos en las ciudades y en los estratos medios de la sociedad. Mientras Alemania pensó que Carlos V era un alemán más, todos los bandos y grupos del país, que tenían una aguda y clara conciencia del concepto de «nación alemana» –en cuanto comunidad de tradiciones e intereses, que ellos deseaban ver expresada no mediante la creación de un Estado nacional, sino, de forma más imprecisa y difusa, mediante la paz y la cooperación de las diversas y fragmentadas entidades políticas–, pusieron sus esperanzas en las ciudades y en los indicados sectores medios de la sociedad. La Dieta imperial *(Reichstag),* con sus estados separados de electores, príncipes y ciudades, ofrecía todavía una auténtica palestra en que debatir, a escala nacional, las cuestiones políticas y de todo tipo. Nadie sabía en 1520 si la Dieta llegaría a ser incluso el medio de conseguir la verdadera unidad nacional, como había ocurrido en otros países con los parlamentos nacionales a lo largo de la última parte de la Edad Media. Si a todo esto se añade la simple fuerza de coacción y el gran poder del nuevo emperador, tan enormemente superiores a todo lo que se había conocido durante siglos, resulta un evidente error histórico considerar que, en último término, Carlos V iba a fracasar sin remedio en su intento de conseguir la unidad de Alemania y el exterminio del protestantismo, aunque, por supuesto, la variada serie de dificultades y de exigencias contradictorias que hemos esbozado aquí hicieron siempre un tanto problemáticas sus posibilidades de éxito.

Carlos no pudo gobernar Alemania en persona, sino que también en este caso necesitó un delegado. En 1521-1522 entregó los territorios orientales de los Habsburgo a su hermano Fernando, creando así lo que luego sería el Imperio austriaco; y no deja de ser irónico el que, de los dos hermanos, Fernando fuera el que tenía más características de español. En lo sucesivo Carlos confió, como norma, los asuntos de Alemania a su hermano menor –o, para decirlo más exactamente, le confió que recurriera a su ausente y real autoridad en todo lo que fuese importante–. En 1531, Carlos V consiguió que su hermano Fernando fuese elegido rey de los romanos, es decir, heredero forzoso del título imperial, según la constitución. Como más adelante veremos[5], en sus últimos años, Carlos trató de revocar esta política que dividía las posesiones de los Habsburgo en dos partes: la española y la austriaca, pero sus esfuerzos no tuvieron éxito. El emperador no dejó nunca de vigilar con desapego la forma en que Fernando administraba Alemania, y con frecuencia se vio obligado por los acontecimientos a pasar en Centroeuropa mucho más tiempo de lo que hubiera deseado. De todas formas, Carlos V nunca encontró el momento ni las ganas para acabar de una vez con el individualismo, la falta de autoridad central y el revoltijo de reivindicaciones territoriales que caracterizaban al país. Sin embargo, cuando en 1520 fue por mar a Amberes, para desde allí dirigirse a Aquisgrán, donde recibiría la corona imperial[6], convocó la Dieta para que se reuniera con él en Worms, en enero de 1521. Carlos V estaba decidido a examinar la situación y tomar las medidas que procedieran. Allí, en Worms, presidiría con toda pompa la asamblea del Imperio, y allí tendría ocasión de conocer todavía a otro tipo diferente de súbditos. Pronto resultó obvio que sería allí también donde tendría que enfrentarse con Lutero.

No es fácil saber cuál era exactamente la postura de Lutero en aquellos momentos. Los años de controversias, que habían llegado a su punto culminante con la excomunión papal y con la reacción de Lutero ante ella, le habían convertido en una figura pública. El oscuro y desconocido teólogo se había convertido en una especie de guía y de profeta, gracias a su genio literario y a la invención de

---

[5] Véase «La derrota de Carlos V», cap. IX, pp. 273 y ss.

[6] Carlos no fue coronado, propiamente hablando, hasta 1530, por el papa Clemente VII en Bolonia. Carlos fue el último emperador del Sacro Imperio que solicitó la coronación de manos del papa.

la imprenta. Sin embargo, aunque su mensaje había encontrado una masiva respuesta de aprobación entre toda suerte de personas, desde príncipes a campesinos, todavía no existía ni una Reforma luterana, ni una iglesia luterana y ni siquiera un partido luterano. Aunque el papa le tratara como a un hereje o a un cismático, Lutero no había, desde luego, aceptado la ruptura como definitiva. La llegada del emperador parecía brindar, por fin, alguna oportunidad de arreglar las cosas, y Lutero tenía la esperanza de encontrar en un emperador reformador mayor comprensión que la que había encontrado su apelación en el mal informado papa. Mas para ello necesitaría una audiencia del emperador. Los electores –especialmente Federico «el Sabio», cuya actitud hacia Lutero (al que nunca conoció personalmente) era una mezcla de temor y de deseo de protegerle– manifestaron que Lutero debería ser convocado ante la Dieta para que allí diera explicaciones de su conducta. El nuncio pontificio, Jerónimo Alejandro, exhumanista, al que el temor a la discordia le hacía ser más papista que el papa, se opuso vigorosamente a aquella sugerencia. Temía el efecto que podría tener la aparición en público de Lutero, y sus temores eran fundados.

La comparecencia de Lutero en Worms resultó ser el verdadero comienzo de la Reforma; las esperanzas que se habían depositado en el emperador sufrieron un duro golpe, y con aquella comparecencia quedó claro que la nueva teología reformista sería cosa duradera. Carlos V accedió a la petición de los electores, envió un salvoconducto a Lutero y él se puso en camino, Rin arriba, desde Aquisgrán a Worms. A este último lugar se dirigía también Lutero desde Wittenberg, resonándole en los oídos las advertencias de sus recelosos amigos, y esta vez hacía el viaje en carruaje, no a pie, como fue cuando tuvo que visitar a Cayetano de Augsburgo. Llegó a Worms el día 16 de abril; al día siguiente se presentó ante la asamblea por primera vez y, mientras esperaba para entrar, pasó junto a él, con su armadura resonante, el viejo Jorge de Frundsberg, quien viéndole en aquella actitud tensa y, por entonces, pálido y débil, le dijo, con ruda y conmovida simpatía: «En dura misión vienes, frailecico». Lutero lo sabía, y estuvo a punto de fracasar. El día 17 se le pidió súbitamente que no hiciera otra cosa que reconocer y admitir sus escritos y retractarse de ellos. Alejandro triunfaba; no había oportunidad alguna de pronunciar un discurso o celebrar un debate. No era esta la audiencia que había esperado Lutero, pero, sacando fuerzas de flaqueza, pidió, con un susurro de voz,

que se le concediera tiempo para considerar la propuesta que se le había hecho. A pesar de la negativa del nuncio, Carlos le concedió 24 horas para reflexionar, 24 horas que, no es exagerado afirmarlo, iban acostarle 34 años de preocupaciones y disgustos. Efectivamente, el día 18 todo fue diferente. Lutero admitió sosegadamente sus escritos, pidió disculpas por las observaciones ofensivas que en ellos hubiera, admitió que ciertos puntos de sus obras eran discutibles, pero reafirmó y se mantuvo con firmeza en sus doctrinas fundamentales. Lutero había pronunciado, por fin, su discurso y dominaba claramente la situación en aquella asamblea que presidía la figura sombría y silenciosa del joven emperador. Aquella fue la única confrontación personal que tendrían a lo largo de sus vidas. Algunos adversarios, exasperados, exigieron a Lutero que diera una contestación clara y directa, en lugar de seguir discutiendo, y entonces Lutero lanzó su desafío. Las actas no registran las famosas palabras con que lo pronunció, pero lo que dicen no es muy diferente del desafío que la tradición ha conservado; dejemos a la tradición que nos dé su versión de cuáles fueron las palabras que pronunció Lutero. Según la tradición, fueron estas: «Aquí me afirmo, y no puedo pensar lo contrario. Que Dios me preste su ayuda. Amén».

En Worms, el nuncio y el emperador se salieron con la suya, pero en el mundo alemán la defensa de Lutero encontró amplia resonancia. El edicto final de la Dieta condenaba la herejía luterana, pedía a todos sus miembros que tomaran medidas para destruirla y sometía la persona del propio Lutero a la proscripción imperial. Los dos poderes, el espiritual y el temporal, le habían declarado, por tanto, fuera de la ley. El recuerdo de lo que le había sucedido a Rus movió a sus amigos a instar a Lutero a que se escapara antes de que sus adversarios persuadieran a Carlos de que incumpliera su palabra. Los amigos de Lutero juzgaban mal al emperador, su honor de caballero le forzaba a respetar el salvoconducto que se había concedido al proscrito, pero, ciertamente, durante el plazo previsto nada más. Lutero tuvo la prudencia de marcharse. De vuelta a Sajonia, en el camino, desapareció. Una banda armada de secuestradores se lo llevó al castillo de Wartburg. Los secuestradores eran amigos en connivencia con el príncipe territorial de Lutero, quien pensó que era más seguro quitar al proscrito del alcance de las autoridades. En cierto sentido la maniobra resultó ser un error, porque dejó a Alemania sin Lutero, perpleja y

destrozada por rumores contradictorios, fácil presa de agitadores más violentos que el reformador. Pero el secuestro produjo también sus resultados positivos. En su retiro de Wartburg, disfrazado con traje de paisano y con el nombre supuesto de sir George, Lutero necesitaba trabajar. El ocio repentino en que se veía después de aquellos años de tanto ajetreo era malo para un temperamento como el suyo, tan dado a las cavilaciones. Para Lutero, la tentación (que él llamaba *Anfechtung,* ataques del demonio) tomaba la forma de languidez espiritual y desasosiego físico. Poco tiene de sorprendente, por tanto, que viera al demonio en aquel pequeño cuarto que se alzaba sobre los árboles y le arrojara el tintero. Nada hubiera sido más apropiado para sus fines que la tarea que encontró para sus ocios: la traducción de la Biblia al alemán. Como él había dicho siempre, la palabra lo haría todo; ahora había que hacerla accesible a todos. Si hay un hilo conductor que recorra toda la historia de la Reforma, ese es el efecto explosivo y renovador, y con frecuencia desintegrante, que tuvo la Biblia al ser puesta en manos de la gente corriente. La Biblia no tenía que ser interpretada por eruditos con la debida preparación, sino por todas las personas que lo desearan, con su fe o con sus falsas imaginaciones, con su sentido común o con su insensatez poco común. En este siglo, todos los países tendrían la Biblia en su propia lengua, y con ella, un nuevo hito en sus correspondientes idiomas. Lutero, que, para beneficio de tanta gente, había asumido la tarea de reavivar la palabra del Evangelio y despertarla de su largo sueño escolástico, acometió en 1521-1522 la empresa de hacerla accesible a sus compatriotas alemanes[7].

[7] La traducción completa no se publicó hasta 1534. Anteriormente existían versiones vernáculas, tanto en alemán como en otras lenguas, pero en general eran defectuosas y no tuvieron gran influencia.

III. AÑOS DE TRIUNFO

En los ocho años que transcurrieron entre la Dieta de Worms y la Dieta de Espira de 1529, el luteranismo, que empezó siendo una protesta espiritual y teológica, se había transformado en iglesias organizadas, si bien en su marcha ascendente había perdido gran parte del apoyo general que disfrutaba. Aparecieron nuevos centros que disputaban el liderazgo a Wittenberg. La debilidad del gobierno central, y el hecho de que las guerras y la diplomacia acapararan la atención del emperador, había posibilitado este progreso de las corrientes espirituales reformistas. No estará de más recordar que, aunque todas estas cosas ocurrieron al mismo tiempo, las describiremos sucesivamente, en beneficio de una mayor claridad expositiva.

El avance del luteranismo

Los amigos de Lutero pronto supieron de él después de que hubo buscado refugio en Wartburg; más aún: desde allí empezó aquella riada de cartas, instrucciones, consejos y exhortaciones que no dejó de fluir de su pluma durante 25 años, y que fue su principal instrumento para propagar las nuevas doctrinas y para mantener la unidad de las nuevas iglesias. De todas formas, el que Lutero hubiera desaparecido creaba obvios problemas. Corrían rumores disparatados acerca de la suerte que había corrido, y la multitud, huérfana de guía, buscaba la dirección de otros líderes. Esto era especialmente cierto en el propio Wittenberg. Al faltar la influencia moderada de Lutero, quien asumió la dirección del movimiento protestante no fue el erudito y cauteloso Philipp Melanchthon (1497-1560), sistematizador y pensador del temprano luteranismo, sino el entusiasta e inestable Andreas Karlstadt (1480-1541). Karlstadt estaba decidido a dejarse llevar por su inspiración y a llevar a cabo rápidas y radicales reformas. En su predicación atacaba la

misa y el celibato clerical, y, predicando con el ejemplo, se casó. Impulsó la violencia en la expresión y en la acción hasta convertir Wittenberg en un caos por los conflictos y actividades de los iconoclastas. Los extremistas celebraban con gran gozo la llegada de los llamados profetas de Zwickau, maníacos religiosos cuyas características se ajustaban a un modelo mesiánico bien conocido: eran hombres del pueblo que habían tenido visiones y que causaban una gran impresión, tanto por su aspecto de patriarcas como por su exaltado fervor. Las personas de tendencias moderadas dirigieron sus miradas a Lutero: tenía que volver y restablecer el orden. Lutero accedió por fin a regresar, a pesar de los temores del elector por su seguridad. El desaparecido reformador reapareció como un portento y un castigo. Con ocho sermones tuvo bastante para conseguir lo que se proponía. Los feligreses de Wittenberg abandonaron avergonzados a Karlstadt, y quedó así asegurado el avance de la Reforma por los cauces de la moderación, mediante la persuasión y el consentimiento, abandonando la violencia y los excesos de los puritanos. Karlstadt, condenado al exilio por el elector, aparecía en diversos lugares de vez en cuando, con su desventurada esposa a remolque, incitando al radicalismo y a la lucha y quejándose de sus desgracias. Fue el clásico ejemplo del entusiasta teórico y consiguió los escasos resultados prácticos que podrían esperarse. Lutero había de tomar ahora una gran decisión. Hasta entonces había sido maestro y predicador, pero al romper con Roma y eliminar un orden establecido se veía en la necesidad de actuar y organizar. Como ya la experiencia le había mostrado, si él no lo hacía, no faltaría quien lo hiciese por él. Sería un error, sin embargo, suponer que Lutero consideraba la ruptura como cosa permanente y definitiva. Lo mismo él que sus seguidores no tenían otros propósitos que reformar la iglesia única y universal, si bien habían de crear su propia organización, y Sajonia resultó ser a este respecto el banco de pruebas de lo que luego se convertiría en la nueva iglesia. Las doctrinas luteranas de la gracia y la justificación y la naturaleza del sacerdocio, la demanda de que se utilizasen las lenguas vernáculas en los servicios religiosos y la introducción de la comunión de los fieles bajo las dos especies exigían cambios de gran trascendencia en la liturgia y el culto, aunque Lutero siempre insistió en que las modificaciones se fueran poniendo en práctica gradualmente. La misa, que luego sería el principal blanco de la hostilidad reformista, no fue abolida, sino modificada, hasta que en 1526 apareció

con una nueva liturgia en la *Deustche Messe (Misa alemana),* de Lutero. El sermón fue remplazando al milagro de la eucaristía, en cuanto centro de la ceremonia. Y así, mediante tanteos y equivocaciones, mediante el intercambio de opiniones con colaboradores que pronto surgieron en la mayor parte de Alemania, fueron adquiriendo las iglesias evangélicas sus típicas características. Melanchthon aportó la sistematización teológica que el genio desordenado de Lutero era incapaz de elaborar. Aquel niño prodigio –profesor de griego en Wittenberg a los 21 años, erudito hebraísta, el representante más característico de las corrientes humanistas dentro del luteranismo– poseía unas dotes que se complementaban magníficamente con las de su maestro. Sus *Loci Communes (Lugares comunes),* aparecidos por primera vez en 1521 y frecuentemente reimpresos, con alteraciones, brindaron definiciones de doctrina que resultaban muy necesarias en la situación de incertidumbre creada por la revolución de Lutero. Johannes Bugenhagen (1485-1558) aportó el talento organizador y el saber jurídico que las nuevas iglesias necesitaban. De esta forma, Wittenberg se convirtió en un laborioso centro de actividad misionera. Lutero no salió prácticamente de allí, pero la imprenta y su inmensa producción de escritos le hicieron estar presente en todas partes, al tiempo que llegaban discípulos para instruirse en las nuevas doctrinas y propagarlas luego. Desde 1525, año en que Lutero rompió sus votos para casarse con la monja exclaustrada Catalina de Bora, con la que vivió feliz, su hogar se convirtió en una especie de publicidad del matrimonio de los clérigos y también en centro, un tanto ruidoso, de reunión de la creciente comunidad de pastores evangélicos. Lutero continuó siendo el principal inspirador del movimiento, entre otras cosas por su inesperado talento para escribir himnos religiosos, consignas de guerra de la Reforma (los de Lutero suelen ser magníficos; los de los demás ya es otra cosa). No obstante, fueron muchas las personas que contribuyeron al éxito creciente de la Reforma.

Más difícil que los cambios doctrinales o las alteraciones litúrgicas era el problema de la organización. Si bien la teología luterana de la justificación contenía implícita la idea de una iglesia de Dios, limitada a aquellos a los que Dios confiere su gracia –una iglesia compuesta solo por verdaderos creyentes–, el reformador pensaba, personalmente, que, aunque la iglesia invisible de los santos que estaban en el cielo tenía claramente ese carácter, la iglesia

visible de la tierra debería incluir necesariamente también a todos aquellos que se llamaban cristianos, aun cuando en la práctica fueran pecadores. Como solo Dios sabía quiénes se salvaban, los hombres no debían excluir a nadie de la comunión con la iglesia, excepto a título de castigo por algún acto abiertamente pecaminoso. (Aquella terrible arma eclesiástica que era la excomunión nunca constituyó un problema importante en el luteranismo.) La doctrina de Lutero siguió conservando, por tanto, el principio medieval de la universalidad de la *res publica christiana,* aunque estructurada en entidades separadas; no tenía tiempo para elaborar conceptos sectarios que restringiesen la verdadera iglesia a los autollamados escogidos de Dios. Por otra parte, Lutero tuvo siempre muy presentes las exigencias del orden público, igual que las tenían las autoridades civiles con las que él había de tratar.

Todos los acontecimientos que hemos expuesto exigían uniformidad, es decir, la existencia de una organización a la que se adaptasen todas las actividades. Pero si Lutero quería conseguir esto, tenía que contar con el gobierno territorial, que era el único que podía respaldar la disciplina eclesiástica con la fuerza. Al morir Federico «el Sabio», que nunca fue luterano, le sucedió el elector Juan (1525-1532), que sí estaba dispuesto a aceptar las ideas de Lutero. En consecuencia, se creó una organización disciplinaria llamada la Visitación, una especie de comité formado por dos consejeros del Electorado y dos teólogos que exoneró a los obispos del gobierno de la iglesia y se hizo cargo de él. Este comité introdujo uniformidad litúrgica, reformó la moral y las costumbres del clero y se dedicó a supervisar la moral y el bienestar espiritual del laicado. Se continuó nombrando a los obispos, que ahora se llamaban superintendentes y que estaban sometidos a la autoridad de la Visitación. La autoridad de la Visitación emanaba en realidad del poder secular. Según Lutero, el magistrado cristiano tenía el derecho y la obligación de velar por la buena marcha de la iglesia de Dios, y la Visitación, que encarnaba su doctrina política, transformó en la práctica la iglesia luterana de Sajonia en una iglesia estatal. Este esquema se copió, con ciertas modificaciones, dondequiera que llegó a triunfar la Reforma luterana. Los príncipes en sus territorios y los consejos municipales en las ciudades asumieron efectivamente el poder de las nuevas iglesias que surgían en colaboración con el clero evangélico. La buena disposición de las autoridades temporales a desempeñar este papel se vio grandemente

estimulada por la invariable desaparición de las órdenes regulares y la confiscación de sus bienes. A lo largo del decenio de 1520, la secularización de las tierras de la iglesia y su traspaso a los correspondientes gobernantes territoriales representó un poderoso incentivo económico que reforzaba los sentimientos genuinamente religiosos que contribuyeron a propagar la Reforma de Lutero.

Este desarrollo organizativo, uniforme desde el punto de vista religioso, pero fragmentado desde el punto de vista territorial, reflejaba la gran crisis de falta de apoyo que afectó a la Reforma en los años 1524-1525. En aquellos años fracasó un movimiento reformista popular a escala nacional, la autoridad triunfó y se hizo evidente que la Reforma no podía conquistar toda Alemania (y mucho menos toda la cristiandad). Lutero se había negado desde el principio a llevar a cabo su Reforma apelando a la violencia, pero esta negativa no había impedido que otros lo intentasen. Y los primeros que lo intentaron fueron los caballeros imperiales. Aunque las reivindicaciones y ambiciones de aquel decadente grupo social eran en realidad, como hemos visto[1], sociales y políticas –el deseo de recobrar la influencia a que, en su opinión, su nacimiento les daba derecho, y que había sido en parte aniquilada por su declinar económico y por el poder de los príncipes–, sus líderes Sickingen y Hutten trataron de convertir la Reforma de Lutero en un movimiento nacional. Hutten, que era un verdadero idealista, lo deseaba sinceramente; Sickingen, capitán mercenario y político retorcido, tenía la esperanza de conseguir el apoyo popular para su medro. En 1522 atacó, por cuestiones de venganza personal, al arzobispo de Tréveris; pero resultó que el prelado no era ninguna tontería guerreando, y que, en cuanto a su poder espiritual, no existía suficiente descontento contra el arzobispo para que Sickingen pudiera explotarlo en provecho propio, apelando a la causa revolucionaria. El condotiero, corrido, hubo de retirarse, y en 1523 fue derrotado en Landstuhl por una coalición de príncipes. Murió poco después a consecuencia de las heridas recibidas. Hutten huyó a Suiza, donde murió de sífilis, agotamiento y desesperación a la edad de 35 años. La caída de los caballeros supuso la desaparición de una amenaza permanente para la paz, pero también del obstáculo que ellos representaban para el despotismo de los príncipes. No perjudicó a la Reforma, que realmente no llegó a participar en la cuestión.

---

[1] Véase «El Estado de Alemania», cap. I, p. 27.

Mucho más grave fue el levantamiento general conocido con el nombre de Guerras de los Campesinos, que empezó en junio de 1524 en la Selva Negra, se propagó rápidamente por el sur de Alemania y, entre los meses de marzo a mayo de 1525, había revolucionado no solo el sur, sino también el centro y parte del norte del país. El nombre con que habitualmente se conoce a estas rebeliones puede inducir a error, ya que sus jefes fueron labradores y pequeños artesanos de las ciudades, y el grueso del movimiento lo constituyeron, fundamentalmente, plebeyos de mayor riqueza y posición. Las causas del levantamiento tenían una larga historia[2], pero sus razones inmediatas fueron las mismas que las de rebeliones anteriores; es decir, la carestía económica y los nuevos gravámenes legales impuestos a sectores de la población que se consideraban exentos de ellos en virtud de viejas costumbres que los protegían. La amplitud que tuvo la rebelión indicaba, por una parte, el malestar general que existía y, por otra, que las autoridades no habían sabido tomar a tiempo las medidas pertinentes. El hecho significativo de que en Baviera no se produjeran disturbios, a pesar de la violenta rebelión que existía en todos los territorios que la rodeaban, indica claramente cuál era la causa principal del descontento. Y es que solo en Baviera impuso el duque disciplina entre la pequeña nobleza y le impidió que pusiera en práctica sus agresivas y explotadoras reclamaciones en contra de sus arrendatarios. De todas formas, la Reforma tuvo también su papel en la rebelión. Las crecientes demandas presentadas en los últimos tiempos, exigiendo los derechos que la ley de Dios concedía, se avenían y rimaban excelentemente con la creencia de que Lutero, en sus ataques desenfrenados contra curas y frailes gordos, había pedido el recurso a la acción, es decir, que restablecer la pureza del Evangelio entrañaba restablecer los derechos del pueblo. Como Lutero había atacado un aspecto del orden establecido, era natural que las personas que se sentían agraviadas y explotadas interpretaran que su doctrina incitaba a atacar también otros aspectos del sistema.

Más influencia tuvieron los reformistas radicales, algunos de los cuales prometían en sus predicaciones la salvación de los pobres si se rebelaban contra sus opresores y cumplían la voluntad de Dios, ahogando al mal en ríos de sangre. Uno de los que fo-

[2] Véase «El Estado de Alemania», cap. I, pp. 29 y ss.

mentaron la rebelión fue Thomas Müntzer[3], aquel genio demoníaco de principios de la Reforma, que murió por la causa de los sublevados después de huir de la batalla final. No quiere decirse con todo esto que las demandas de los campesinos fueran, en términos generales, extremosas. Los «Doce artículos de Memmingen», que la mayoría de las bandas aceptaban como su programa, conjuntaban las legítimas y tradicionales reclamaciones relativas a los derechos de pastos, caza, pesca, mano de obra y rentas excesivas, con los deseos evangélicos de contar con pastores elegidos por los fieles, y la tenencia general en favor de que la Biblia y la ley de Dios fueran las que rigieran todo. Al irse extendiendo la revuelta, hubo algunos que se desmandaron, y se cometieron excesos. Ocurrieron asesinatos, y los monasterios eran continuamente saqueados. En términos generales, el campesinado de Baden y Suabia, que fueron las zonas en que empezaron los tumultos, se comportó con extraordinaria moderación, aunque en Salzburgo y el Tirol los campesinos fueron bastante menos comedidos. Los bulos exageraban las violencias que se cometían. Las clases dominantes estaban sobrecogidas, y la reacción que tuvieron, después de una larga espera, fue mucho más brutal que la amenaza que ellas estaban combatiendo. Los campesinos no tuvieron buenos líderes, ni militares ni políticos, y, lo que es peor, raras veces mostraron en la acción valor o energía. La mayoría de sus esfuerzos se veían dominados por el desconcierto. Cuando los ejércitos profesionales de la Liga suaba, al mando del competente general Jorge Truchsess, iniciaron la marcha en el sur y el este, y cuando Hesse, Brunswick y Sajonia unieron sus fuerzas contra la lastimosa teocracia de Müntzer en Turingia, el final no podía estar lejos. Millares de campesinos resultaron muertos –algunas estimaciones ponen la cifra en 100.000–, la mayoría de ellos después de las llamadas batallas, que no fueron otra cosa que desbandadas, a manos de los hombres de armas de los príncipes, que se divertían persiguiendo y cazando a los fugitivos. Pero una vez que se hubo calmado el deseo de venganza de los vencedores, hubo pocas ejecuciones; después de todo, los señores no podían permitirse eliminar a los que cultivaban sus tierras, que eran la fuente de sus ingresos. Se les quitaron las armas a los campesinos y se les impusieron grandes multas. Algo dice de su anterior, y no del todo desaparecida,

---

[3] Véase cap. IV, pp. 98 y ss.

prosperidad el que pudieran pagar, y de hecho pagaran, aquellas multas. No obstante, la guerra tuvo profundas consecuencias sociales; hizo desaparecer de la noche a la mañana una característica esencial de la Alemania de finales de la Edad Media, al perder de repente los plebeyos del campo y los pobres de las ciudades las atribuciones que habían tenido para influir en la marcha de los acontecimientos.

Lutero había contemplado la guerra con horror. Al principio dijo la verdad a los señores: ellos eran los culpables de la rebelión. Pero cuando empezaron a llegar noticias de las violencias que se cometían y de que se apelaba a sus doctrinas, Lutero se asustó y se encolerizó. Él nunca había tenido la intención de desatar una revolución, y mucho menos una rebelión social que amenazaba con destruir el orden tradicional de la sociedad. Sus arraigadas tendencias conservadoras vinieron a agudizar su temor de que su verdadero mensaje –la salvación eterna mediante la fe en la misericordia y el amor divinos– pudiera ser tergiversado y degradado para ponerlo al servicio de fines terrenos. Su malhadada proclividad hacia el lenguaje violento le hizo explotar en injuriosas acusaciones. Su conocido opúsculo: *Contra las criminales y ladronas hordas de los campesinos* fue escrito cuando la rebelión parecía que se iba a llevar todo por delante, y escribirlo en aquellas circunstancias fue casi un acto de valentía; pero la inesperadamente rápida conclusión de la guerra hizo que el opúsculo saliera de la imprenta cuando la lucha había terminado ya, y que el escrito pareciera una brutal incitación al exterminio de los vencidos. Y aunque Lutero tuvo la mala suerte de que los acontecimientos se desarrollaran con aquella rapidez, y aunque resulte comprensible que se sintiera irritado porque los revolucionarios estaban haciendo mal uso de sus doctrinas, se había dejado llevar, como tantas otras veces, por su temperamento y su violento lenguaje. El opúsculo continúa siendo un triste ejemplo de hasta qué extremos de rudimentaria zafiedad podía descender Lutero.

Las autoridades se habían hecho dueñas de la situación, por lo menos en el sur de Alemania. La Reforma se había puesto de parte de los príncipes. Con todo, recientemente se ha mostrado que es exagerada la opinión tradicional que considera el año 1525 como la fecha en que la Reforma perdió completamente su carácter de movimiento popular. Lutero perdió partidarios, pero no los perdió todos. En las ciudades del norte, que adoptaron la Reforma des-

pués de la crisis, la iniciativa procedió de abajo[4]. Hay que decir, igualmente, que la corriente de opinión que deplora que la Reforma «popular» fracasara no parece interpretar bien la situación. Como las propias Guerras de los Campesinos demostraron, el apoyo secular que la Reforma no podía por menos de necesitar para no ser destruida por la hostilidad del papa y del emperador no podía brindarlo nadie como no fueran los príncipes. Además, la revolución espiritual que las nuevas doctrinas crearon degeneró rápidamente entre la generalidad de las gentes y dio paso al tipo de visiones milenaristas y de sueños mesiánicos que, como la experiencia anterior había mostrado, no podían terminar más que en la anarquía, el desprecio de la ley y el derramamiento de sangre[5]. Y no solo es cierto que la Reforma pudo mantenerse gracias a los príncipes, sino que sin ellos no se hubiera, desde luego, mantenido.

Por una curiosa coincidencia, 1525 marca también la fecha en que Lutero rompió con el principal movimiento humanista reformista, del que tanto se había servido en otro tiempo. A medida que el impacto revolucionario de las doctrinas de Lutero se fue haciendo más evidente, Erasmo y sus seguidores empezaron a tener cada vez más dudas sobre el reformador. Estaba muy bien atacar a los malos papas, a los clérigos mundanos, a los monjes rapaces e ignorantes, pero aquel hombre estaba arrancando el trigo y la cizaña, estaba destruyendo en lugar de reformando. Se iba haciendo mayor la distancia que separaba a las ideas académicas de la realidad práctica. Muchos, que se habían divertido criticando lo que parecía indestructible, se echaron para atrás llenos de temor cuando vieron adónde conducían sus propias críticas. Las fuerzas más conservadoras del viejo orden se volvieron rabiosamente contra los humanistas reformistas y les acusaron de ser los causantes de todo lo que estaba ocurriendo. Los *viri obscuri* atacaron violentamente a Erasmo. Además, Lutero había terminado por mostrarse tan convencido de que la integral corrupción del hombre no podía rimar con el concepto erudito de un cristianismo racional que fuera desarrollándose a partir de la esencial bondad del hombre. Así que Erasmo probó fortuna en la controversia teológica. En 1524 publi-

---

[4] F. Lars, «Der Bauernkrieg und das angebliche Ende der lutherischen Reformation» («La guerra de los campesinos y el presunto final de la Reforma luterana»), *Luther-Jahrbuch,* 1959.

[5] Véase cap. IV, pp. 105 y ss.

có su *Discurso sobre la libre voluntad,* en el que atacaba los conceptos de gracia y justificación en Lutero, ataque al que Lutero respondió devastadoramente con su obra *De servo arbitrio (La voluntad esclava),* publicada al año siguiente. Aunque Erasmo vivió hasta el año 1536, y recibiría aún muchos honores, su mejor época había ciertamente pasado. Algunos de sus más próximos amigos abandonaron la brillante promesa de la aurora humanista. Tomás Moro dejó sus críticas y libres discusiones para luchar contra la herejía con la pluma y en el cadalso. Los cardenales de la Roma Médicis cerraron filas tras el papa. Si bien persistió lánguidamente la idea de introducir reformas moderadas, manteniendo la estructura tradicional[6], el humanismo, en cuanto ideología general reformadora, ya había dicho todo lo que tenía que decir.

Tampoco se pueden aceptar algunas de las conclusiones que se han sacado de la ruptura entre Lutero y Erasmo. Muchos de los humanistas de la generación más vieja se apartaron de la Reforma, pero otros, no; ni tampoco rompería el protestantismo con la tradición humanista. Los estudios humanistas siguieron inclinando a muchos a aceptar alguna de las diversas iglesias protestantes. La verdadera contribución del humanismo a la futura historia de todas las sectas laicas radica en su ruptura con las tradiciones didácticas escolásticas y en que supo integrar la redescubierta Antigüedad clásica en las corrientes culturales de Europa. Estas aportaciones tuvieron una larga vigencia, constituyeron a nivel intelectual la piedra angular de las iglesias reformadas en todas partes (y, hasta cierto punto, incluso de la iglesia reformada de Roma), sobrevivieron a las luchas religiosas y fueron luego la base de los estudios escolares y universitarios en toda Europa hasta finales del siglo XIX. Desde luego, ni Lutero ni la Reforma podían trabajar en estrecha colaboración con un humanismo que reducía la religión a ética y que consideraba que el hombre podía, con sus propios medios, llevar una vida virtuosa. No es menos cierto, sin embargo, que el continuo apoyo de competentes humanistas salvó a la Reforma de aquella total negación de los valores intelectuales y de aquel desprecio total por el hombre a que tendían una gran parte de las doctrinas de Lutero.

En lo que a la política se refiere, el año 1525 señala el triunfo del Estado en los asuntos de las nuevas iglesias. Ya hemos tenido oca-

---

[6] Véase «La Reforma católica», cap. VII, pp. 191 y ss.

sión de señalar que esto no estaba en desacuerdo con las opiniones de Lutero acerca del gobierno civil. La naturaleza pecaminosa del hombre necesitaba que existiera autoridad, y el orden divino que regía la creación –en la que estaba incluida la magistratura civil– exigía obediencia. Como dijo Melanchthon con palabras características de los reformadores más importantes: «La administración del poder por parte de las autoridades civiles (es decir, el mantenimiento del orden público) es concorde con la piedad… Si el príncipe manda algo que vaya contra Dios, no debe ser obedecido… Si manda algo que favorezca al bien común, sí debe ser obedecido… Si alguna de sus órdenes fuera tiránica, debe soportarse también al gobernante por mor de la caridad, siempre que el cambio resulte imposible sin sedición y quebranto público». Esta aceptación relativamente serena de la autoridad civil (escrita en 1521) se transformó prontamente en un precepto de obediencia al representante temporal de Dios en la tierra, en cuanto el problema del orden pasó a primer plano. De solicitar la ayuda del poder civil para establecer una iglesia reformada, a adscribir a dicho poder el derecho instituido por Dios de regir la iglesia, no había más que un paso. Al precepto de la obediencia a las autoridades civiles se añadió luego la reserva de que no había obligación de hacer cosas que fueran contrarias a la verdadera religión. Pero, incluso en ese caso –y esta doctrina la compartía Calvino, entre otros–, si la obediencia es mala, al ser entonces una ofensa a la superior autoridad de Dios, la desobediencia es igualmente mala. Dios castigará al gobernante perverso, pero la obligación de los hombres es soportarlo. En mayor o menor medida esta doctrina de la obediencia a la autoridad civil caracteriza todo el pensamiento político de la época, lo mismo de orientación católica que de orientación protestante, exceptuando a los radicales, de los que hablaremos en el siguiente capítulo. La doctrina en cuestión era un reflejo del poder que, de hecho, tenían los príncipes seculares y los gobernantes nacionales y que, por supuesto, les venía muy bien.

En 1525, Alberto de Hohenzollern, gran maestre de los Caballeros Teutónicos, orden militar que gobernaba aún un pequeño territorio en Prusia oriental, sorprendió al mundo al iniciar el largo camino que le conduciría al bando de Lutero. Alberto disolvió la orden, secularizó sus tierras y, como vasallo del rey de Polonia, se convirtió en el primer duque alemán de Prusia. En la propia Alemania hubo varios territorios que enseguida adoptaron oficialmen-

te la Reforma: Hessen, gobernado por su joven y mudable landgrave Felipe, en 1526; posteriormente, en 1528, el margrave de Brandemburgo-Ansbach, los duques de Schleswig y Brunswick, el conde de Mansfeld. En esos territorios fueron los gobernantes los que impusieron el nuevo orden desde arriba, siguiendo el modelo organizativo aparecido en Sajonia. Posteriores acontecimientos harían aparecer estas conversiones de príncipes como más importantes que todas las demás; sin embargo, en el decenio de 1520 parecía más probable que la Reforma iba a triunfar en las ciudades y gracias a ellas. La más poderosa de ellas, Núremberg, admitió a los evangélicos antes de 1524. Estrasburgo, Ulm, Augsburgo y otras muchas ciudades menos importantes del sur pronto siguieron su ejemplo. Lo mismo hicieron entre 1528 y 1531 las más importantes ciudades del norte, especialmente la sede episcopal de Magdeburgo. En resumen, la Reforma fue aceptada, de una forma u otra, por los dos tercios, aproximadamente, de las ciudades imperiales. Solo se mantuvieron permanentemente fieles a Roma, de entre las ciudades importantes, Ratisbona, aterrorizada por los leales católicos Wittelsbach, duques de Baviera, y Colonia, cuya unidad mantenía su arzobispo. En las ciudades, la Reforma solía empezar desde abajo, no por iniciativa de las autoridades municipales, sino por los gremios de artesanos. Representó, como norma, un triunfo autoconsciente del laicado, que secularizó las tierras, reformó el culto e introdujo pastores evangélicos, a pesar de los cautelosos temores de las oligarquías conservadoras. Solo las autoridades de la noble y orgullosa Núremberg recibieron con los brazos abiertos y sin ninguna reserva a los luteranos, y la ciudad continuó siendo la más decididamente luterana de las ciudades protestantes.

La propagación de las iglesias reformadas fue un fenómeno completamente diferente del amplio y desorganizado apoyo que Lutero había tenido desde el principio. Tuvo lugar a pesar del Edicto de Worms, débilmente impuesto por el consejo de regencia *(Reichsregiment)* al que Carlos había confiado su representación en 1521. Los intentos que se hicieron para gobernar mediante los príncipes de la Dieta no tuvieron más éxito en lo que a conservar la unidad y la paz se refiere. En cumplimiento de las normas de la regencia, la Dieta se reunió tres veces en Núremberg entre 1522 y 1524, y en cada una de esas reuniones, la recelosa actitud de los príncipes impidió que se impusiera la autoridad imperial. Por último, fue disuelto el inútil consejo de regencia. Las asambleas despachaban

invariablemente la cuestión de la iglesia con vagos y piadosos comentarios acerca de la necesidad de que se convocara un concilio general de la iglesia para resolver definitivamente la querella. Al faltar la autoridad central, los católicos echaron mano de sus propias fuerzas. En 1524 se formó la Liga católica de Ratisbona –integrada por Fernando de Austria, Baviera y los obispos del sur de Alemania, con el beneplácito del papa–, e inició la fatal política que desembocaría en la formación de grupos armados en Alemania, y, finalmente, en guerras religiosas. Los aliados de Ratisbona pusieron en práctica el Edicto de Worms donde pudieron, y la Liga luterana de Torgau (1525) procuró que no fuera así.

La Dieta se reunió en Espira en 1526. Carlos V, que acababa de triunfar en Italia[7], deseaba asistir a la reunión para ver el modo de arreglar las cosas definitivamente, pero otros negocios se lo impidieron, y en su ausencia los estados no pudieron acordar otra cosa que su famoso edicto (decreto) de tolerancia. Se recomendó que cada gobernante y ciudad tomara las medidas que juzgara más adecuadas –para responder de ellas ante Dios y su imperial majestad–. Del Edicto de Worms nadie pareció acordarse. Como la amenaza de los turcos y los problemas de Francia se estaban agudizando en aquellos momentos, Carlos no podía permitirse el lujo de imponer decisiones por la fuerza, pero mantuvo la resolución de anular el edicto de 1526 y de terminar con el cisma. Los estados luteranos estaban divididos. La mayoría de ellos, especialmente Sajonia y Núremberg, compartían la postura de Lutero de considerar inadmisible la resistencia armada contra el emperador. De ello resultó que la segunda Dieta de Espira (1529) supuso un duro golpe para la causa reformista; se anuló el edicto de 1526 y, una vez más, se hizo obligatoria la puesta en práctica del edicto de 1521. No se secularizarían más tierras de la iglesia. En respuesta a estas medidas, los seis príncipes luteranos, con el apoyo de solo catorce de las ciudades reformadas, firmaron una protesta, en la que afirmaban su derecho a responder ante Dios solo de aquello que concerniera «al honor de Dios y la salvación… del alma de cada uno de nosotros». En el documento se llama al grupo de los reformados *Protestantes,* y con ese nombre se les conocería ya siempre en el futuro. Merece la pena mencionar que la protesta era sincera. Aquellos príncipes tenían, sin duda, la ambición de aumentar su poder, consolidar su

[7] Véase «Las guerras de Carlos V», cap. III, p. 87.

autoridad en sus territorios, quedarse con los bienes de la iglesia; pero no es menos cierto que estaban también persuadidos de la necesidad de servir y defender el Evangelio. Quizá no sea procedente ahora la observación de que probablemente hubieran causado muchos menos problemas si se hubieran limitado a presentar peticiones puramente materiales y egoístas.

Uno de los aspectos más interesantes de la protesta fue la abstención de algunas de las ciudades reformadas. Los bandos de 1529 no se dividían ya, simplemente, en viejos y nuevos. El peligro, tantas veces advertido por los conservadores, de que enfrentarse con la tradición no podía terminar más que con la destrucción de toda unidad era, efectivamente, una realidad. El luteranismo no era ya la única fuente inspiradora de la reforma. Zuinglio había establecido en la ciudad de Zúrich un centro rival.

Zuinglio

Aunque Ulrico Zuinglio (1484-1531) era menos de un año más joven que Lutero –concretamente, tenía 37 años cuando se dio a conocer como hombre de ideas nuevas–, siempre conservó un aire relativamente juvenil, e incluso de adolescente. Nacido en Wildhaus, en la región montañosa de Toggenburgo, tuvo acceso a la universidad, a pesar de que sus padres eran pobres, debido a sus sobresalientes dotes intelectuales. Estudió en Viena y Basilea, experimentó la influencia de doctrinas tan curiosamente dispares como eran el humanismo y aquella filosofía escocesa que revisaba la de Tomás de Aquino *(via antiqua)* y que los maestros nominalistas de Lutero habían rechazado. En 1506 empezó Zuinglio su labor pastoral. En dos ocasiones actuó como capellán de los ejércitos suizos en Italia. Entretanto, estudió, se hizo erasmista, leyó el Nuevo Testamento con una actitud nueva. Le gustaba afirmar a Zuinglio que había llegado a sus propias doctrinas teológicas, independientemente de las de Lutero, pero los especialistas modernos piensan que en esto se engañaba, y, ciertamente, cuando sus actividades reformistas comenzaron ya se había hecho sentir el impacto de Lutero en las ciudades suizas.

En 1518, Zuinglio fue nombrado coadjutor[8] de la catedral de Zúrich y, a partir de aquel pequeño cargo, gestaría la Reforma suiza.

[8] El cargo fue *Leutpriester,* literalmente, cura de la gente.

En sus sermones, que constituían una continua y sistemática exposición de la Biblia, empezó atacando los abusos corrientes, pero muy pronto pasó a una agresiva y radical doctrina teológica, abogando por la destrucción del orden existente. Al igual que Lutero, insistía en la relación directa entre Dios y el hombre, negaba la validez de las buenas obras y pedía la renovación de las ceremonias y prácticas religiosas. A diferencia de Lutero, deseaba romper completamente con el pasado inmediato, incitaba a la destrucción de las imágenes sagradas y, desde los primeros momentos, se mostró enemigo de la misa. La teología de Zuinglio era más tajantemente «espiritual», es decir, para él la salvación era, más clara y definitivamente, una pura experiencia interior, en la que ni los sacramentos ni las ceremonias desempeñaban papel alguno. Su predicación causó bastante desasosiego, hasta que, en enero de 1523, las cuestiones municipales decidieron someter la cuestión a debate público. La presencia de los pastores evangélicos amigos de Zuinglio que asistieron a la controversia convirtió esta en una manifestación triunfal de los reformadores. Entre 1523 y 1525 fue reformando gradualmente la iglesia de Zúrich: suprimió la misa, introdujo servicios vernáculos, puso en práctica su interpretación de la Biblia, modificando las ceremonias del bautismo y la comunión, y utilizó su influencia cerca de las autoridades municipales para imponer la uniformidad. A pesar del radicalismo de sus ideas, Zuinglio procedió siempre con cautela; aunque se había casado ya en 1522, no dio a conocer el hecho hasta 1524; asistió en 1522 a una curiosa reunión en la que sus amigos –para manifestar su actitud en defensa de la Reforma– comieron salchichas en Cuaresma, pero no participó en la comida. Lo que daba aquel carácter de radicalidad a sus doctrinas era su convicción de que la salvación es consecuencia exclusivamente de la fe y solo alcanza a aquellos que Dios elige. Restringía más que Lutero el número de personas que tenían opción a pertenecer a la iglesia, sentando así un precedente de lo que luego sería la restringida y disciplinada iglesia de Calvino. Su cautela le libró de llevar sus principios a sus conclusiones lógicas, conclusiones que muy pronto dieron lugar a la proliferación de sectas anabaptistas[9].

Las características y efectos de la Reforma de Zúrich no pueden entenderse fuera del contexto de la Suiza del siglo XVI. La Confederación, que había ganado su independencia en los siglos XIV y XV,

[9] Véase cap. IV, pp. 101 y ss.

luchando contra los soberanos Habsburgo y los duques Valois de Borgoña, no era entonces más que una laxa asociación de estados autónomos, principalmente. Los cantones forestales de Uri, Unterwalden, Schwyz, junto con Zug, Glaris y Lucerna, eran repúblicas pobres de campesinos, recelosas de las ricas y poderosas ciudades-estado de Zúrich, Berna y Basilea. Las ambiciones expansionistas de Berna respecto a los territorios del oeste constituían una amenaza para las ciudades de Friburgo y Solothurn, que, en consecuencia, tendían a aliarse con los distritos rurales. En el norte y el nordeste, Schaffahusen y Appenzell eran socios independientes. La abadía de Saint-Gall estaba sometida al patronazgo de Zúrich. Algunos pequeños centros como Mülhausen, Rothweil, Biel, Toggenburgo y la población de Saint-Gall procuraron mantener su identidad frente a la preponderancia de aquella ciudad. Al otro lado de los Alpes, en dirección al sur, los distritos de Valais y Grisons se consideraban en general como cantones propiamente dichos, aunque en teoría no eran más que miembros afiliados. La organización central consistía en una asamblea de delegados que normalmente asesoraban a una de las ciudades grandes para que esta tomara las medidas pertinentes. Aun cuando existían unas cuantas pequeñas provincias que teóricamente eran administradas por el conjunto de la Confederación (Argovia, Turgovia, etc.), no existía gobierno central. La economía suiza estaba en una situación ruinosa; el país tenía que importar cereales y sal, y los recursos financieros procedían de los sueldos e ingresos que obtenían los que constituían la única exportación de Suiza: los soldados. El campesinado padecía las mismas dificultades, poco más o menos, que sus compañeros del norte del Rin, aunque si bien en Suabia y en la Selva Negra los agentes de la opresión eran los señores feudales, en Suiza lo eran las oligarquías centralizadoras de las ciudades. El descontento y el malestar de los campesinos se manifestaban frecuentemente en rebeliones, y las Guerras de los Campesinos de 1525 encontraron eco en la Confederación, y especialmente a orillas del lago de Constanza. Con excepción de Basilea, que contaba con una floreciente industria papelera e impresora, y de Saint-Gall, que fabricaba prendas de lino, la economía de las ciudades estaba en decadencia. En esta época los pequeños artesanos, integrados en poderosos gremios, iban adquiriendo mayor influencia en el gobierno de las ciudades, exceptuando Berna, ciudad en la que, por dominar varias rutas comerciales, el poder estaba concentrado en manos de ricos comerciantes.

Suiza contaba en el mundo porque sus tropas estaban consideradas como las mejores por las grandes potencias. Hasta 1515, la infantería suiza, heredera de las tradiciones de las guerras de independencia, y que tenía fama de ser invencible, con sus apretadas formaciones erizadas de picas, se había alquilado al mejor postor, pero la derrota que sufrió en aquel año 1515 a manos de los franceses en Marignano acabó con su prestigio legendario y obligó a los suizos a someterse al vencedor. En 1516, la Confederación llegó al acuerdo de que en el futuro su pueblo no serviría más que en los ejércitos de Francisco I. Y cuando el correspondiente acuerdo hubo concluido, y llegó la fecha de su renovación, en 1521, Zuinglio persuadió a Zúrich de que se abstuviera de hacerlo. Le llenaba de indignación la sangría de hombres que aquellas guerras mercenarias suponían para Suiza. Sus protestas desde el púlpito le dieron popularidad y renombre. No obstante, Zuinglio soñaba con empresas militares y era estratega aficionado. No se oponía a la guerra más que cuando esta no tenía motivos justificados o cuando entrañaba la aniquilación de los varones suizos por simple dinero. Con todo, mientras Suiza siguió siendo un país importador, incapaz por su geografía de producir alimentos y crear puestos de trabajo suficientes dentro de sus propias fronteras para soportar su creciente población, la exportación de soldados continuó siendo pura y simplemente una necesidad económica. Que no terminó, por cierto, a pesar de que tras Bicocca (1522) la hegemonía de las tropas suizas en las guerras de Italia se derrumbó definitivamente. No obstante, Francia y el Papado continuaron contratando los servicios de los guardias suizos.

La Suiza del decenio de 1520 no era, por consiguiente, un país feliz y bien administrado, a pesar de su famosa libertad, sus proezas y sus viejas ciudades. La situación era propicia para cualquier tipo de acción revolucionaria. Pero, al igual que ocurrió en el caso de Lutero, resultaba evidente que la situación del país contribuiría a originar una reforma, aunque no la produciría por sí sola. No hay que soslayar, en consecuencia, las aspiraciones religiosas y espirituales que existían en Zúrich, que Zuinglio y sus colaboradores simbolizaban, al estudiar los problemas políticos y el descontento social de la época, pero tampoco hay que olvidar que la situación política fue un factor decisivo, tanto por lo que se refiere a la particular forma que adoptó la iglesia de Zuinglio como al modo en que la Reforma se propagó. Zuinglio tenía ideas muy parecidas a

las de Lutero en lo que concierne al deber de las autoridades civiles de vigilar y procurar que la iglesia sea gobernada de forma conveniente, lo que, naturalmente, significaba que en Zúrich el control de la iglesia lo tendría el consejo municipal, no un solo príncipe. Por otra parte, Zuinglio concedía una gran importancia a la supervisión por parte del pastor de la vida de los seglares. Esto tuvo efectos muy graves en la vida de las personas, ya que la conducta y la moral privadas eran susceptibles de ser juzgadas por un tribunal compuesto por consejeros del gobierno municipal y por pastores. El consejo municipal asumió la responsabilidad de introducir reformas y excomulgar a los que procediera. Frente al peligro del sectarismo anabaptista, Zuinglio se apresuró a aceptar la colaboración del «representante de la autoridad divina en la tierra», y promovió la creación de una auténtica iglesia estatal. El mismo principio aplicaron las demás ciudades que adoptaron la Reforma de Zuinglio, especialmente Berna, en 1528, y Basilea, al año siguiente. Lo mismo en esta ciudad que en las demás, los acontecimientos siguieron la secuencia típica: predicación evangélica, demandas populares, debate público, aceptación y puesta en práctica de la reforma. El reformador de Basilea fue Johannes Œcolampadius (1482-1531), competente erudito y espíritu delicado que deseaba para la iglesia más autonomía de la que en los últimos tiempos había tenido, y que, a pesar de la influencia que ejerció en Bucer, en Estrasburgo[10], hubo de permitir a las ciudades suizas que aceptasen el triunfo en la práctica del laicado y de las autoridades laicas.

Hacia 1528, Zuinglio se veía ante un doble problema. Por una parte, algunos cantones, especialmente los forestales, seguían firmemente unidos a Roma; por la otra, el problema de sus relaciones con Lutero se hacía más urgente y grave. Zúrich tenía por entonces el temor de que se llegase a una alianza entre los Habsburgo, en el norte, y los cantones católicos, en el sur, y este peligro movió a Zuinglio a predicar la guerra. Trabajó denodadamente por crear una Liga de ciudades evangélicas y también se dirigió en este sentido a los reformadores alemanes, aprovechando la oportunidad que brindaba la expansión de la Reforma en las ciudades del sur de Alemania. Especialmente Estrasburgo se había convertido en el centro de las nuevas corrientes bajo la jefatura de Wolfgang Capito (1478-1541) y Martin Bucer (1491-1551). Estos dos hombres, y

---

[10] Véase más adelante.

particularmente Bucer, se destacaron por su deseo de paz, aunque fuera en detrimento de la estricta severidad. Para Bucer era necesario distinguir entre aspectos esenciales y no esenciales *(adiaphora)* de la fe, y era preciso buscar colaboración voluntaria para diferir respecto a los segundos. A diferencia de Zúrich, la ciudad de Estrasburgo estaba situada justamente en medio de una carretera imperial, no tenía protección y podía ser atacada fácilmente. A partir de 1523 se convirtió en un refugio de predicadores evangélicos y, por consiguiente, en caldo de cultivo de la Reforma; efectivamente, a partir del año siguiente la ciudad podía considerarse reformada. No obstante, en este caso, el consejo municipal se mantuvo más al margen que en otras ciudades –hasta 1538 no se produjo una total reestructuración–, lo que quiere decir que la Reforma tuvo en Estrasburgo mayor flexibilidad. El ejemplo de Zúrich y Estrasburgo influyó en otras pequeñas ciudades que anteriormente habían aceptado la reforma de Lutero. Hacia 1528 se hizo claro que las ciudades del sur de Alemania –de la Alemania superior, como se las llama– presentaban bastantes y marcadas diferencias respecto a las de Franconia, y las del norte, en las que había triunfado el luteranismo. Las diferencias estribaban en el mayor grado de participación laica, de democracia en el gobierno y de diversidad de opinión que fomentaba el frente Zuinglio-Bucer. Estos dos reformadores, a diferencia de Lutero, intuyeron la Reforma a partir de las ciudades, y sus ideas resultaron estar más en consonancia con las entrañables tradiciones populares de independencia y comunalismo urbanos[11]. Los partidarios de Zuinglio eran muy numerosos en los gremios. En Augsburgo, por ejemplo, los sectores menos acomodados del estado llano, que gobernaban la ciudad desde los gremios, fueron los que impusieron la Reforma a los más acomodados, que estaban ligados por intereses económicos a los Habsburgo.

Las diferencias, antes citadas, que existían entre las regiones luteranas y las de Alemania superior cobraron tanta importancia porque ambas Reformas descubrieron que diferían en un punto esencial, que se convertiría en motivo de polémicas, y porque a últimos del decenio de 1520 «la causa del Evangelio» tuvo que empezar a pensar en cómo protegerse contra la reacción imperial y

---

[11] B. Moeller, *Reichstadt und Reformation* (Schriften der Ver. eins für Reformationsgeschichte, 1962).

de las fuerzas conservadoras. El problema sobre el que diferían los reformadores se centraba en el misterio medular del culto cristiano, la última cena. Todos los evangélicos estaban de acuerdo en rechazar el concepto católico romano de la misa, según el cual cada misa es una repetición del sacrificio de Cristo. Para ellos el sacrificio de la Cruz había sido único y para siempre. Negaban también la doctrina de la transustanciación, es decir, que después de la consagración por el sacerdote las sustancias del pan y del vino se transformaran en el cuerpo y sangre de Cristo, aunque se conservasen los accidentes (aspecto exterior) del pan y del vino. Lo mismo Lutero que Zuinglio consideraban la transustanciación como una especie de ceremonia mágica inventada por los clérigos, sin base en la Biblia, pero las opiniones de ambos acerca de la eucaristía eran muy diversas. Lutero insistía en las palabras de Cristo: «Este es mi cuerpo», y, por tanto, se sentía inclinado a creer en la presencia real de Cristo en la eucaristía; si bien tal presencia no podía atribuirse, por supuesto, a la acción de ningún hombre. Según Lutero, para el creyente, el sacramento de la eucaristía contiene las sustancias del cuerpo y sangre de Cristo, juntamente con las sustancias del pan y del vino; las primeras se transmiten a las segundas por la acción de la gracia salvadora, en respuesta a la fe. Lutero basaba esta doctrina en una abstrusa concepción de la ubicuidad del cuerpo de Cristo en toda la creación. Muchos de los discípulos posteriores de Lutero no fueron capaces de compartir sus teorías a este respecto, que, curiosamente, contienen para ellos lamentables restos de «medievalismo». Por lo que se refiere a Zuinglio, las dificultades de la doctrina y sus propias tendencias –de carácter más espiritualista– le inclinaron a negar de plano toda presencia real y física. Para él, el pan y el vino no eran más que meros símbolos. Para Zuinglio, la salvación era consecuencia de la fe; en la eucaristía la gracia llegaba al alma del creyente a través del espíritu, sin necesidad alguna de soporte físico. A pesar de que esto parecería indicar que Zuinglio creía en una «presencia real» espiritual, nada tiene de extraño que la opinión general le atribuyera haber reducido la comunión a una ceremonia de conmemoración del sacrificio de Cristo. A las citas bíblicas de Lutero, Zuinglio respondió tomando el «es» por «significa» (había bases doctrinales para esta interpretación) y haciendo hincapié en otro pasaje: «la letra mata y el espíritu vivifica». Además de la importancia que estas polémicas tuvieron para sus protagonistas –la controversia de la eucaristía abarca toda la Refor-

ma–, ha de advertirse también en ellas un temprano ejemplo de aquel *odium theologicum* que tanta destrucción causaría y que a tantos haría perder la vida en los 150 años siguientes.

La controversia de los reformadores tomó caracteres más violentos a partir de 1524. Detrás de los debates había una diversidad temperamental que sirvió para perpetuar la ruptura. Zuinglio sentía repugnancia por la carne y consideraba al espíritu como cosa más refinada: la pureza de la religión aprehendida por el alma debe estar desprovista de todo rastro de rudimentarios soportes físicos. Puede advertirse en estas ideas la influencia de la tradición humanista erasmista, así como del misticismo de la última parte de la Edad Media, con su insistencia en la interioridad del espíritu y su desprecio por las formas externas. A mí, personalmente, estas nociones me parecen traslucir también una especie de elegante y escrupuloso refinamiento «moderno». Lutero, por su parte, era un hombre que necesitaba apoyarse en cosas sólidas y bien palpables. Por supuesto, comprendía la dimensión espiritual de la existencia, pero –como las concretas, por no decir carnales, imágenes y el estilo de sus escritos demuestran– se representaban las cosas espirituales revestidas de forma corporal. Si no tenía la elegancia intelectual de los partidarios de Zuinglio, tampoco tenía su puritanismo. Ciertamente, Lutero representaba mejor los sentimientos populares de su época respecto a esta polémica que los alemanes del sur. Los «sacramentarios», como se llamó a los partidarios de Zuinglio en esta controversia, de forma un tanto incongruente (pues eran los únicos que negaban que los sacramentos podían infundir gracia), no gozaban de simpatía alguna y fueron perseguidos en países como Inglaterra, que estaban empezando a tolerar la infiltración luterana.

En 1528, la profunda división de los reformadores llegó a alarmar a sus jefes políticos. Parecía evidente que, en breve, Carlos V podría dedicarse nuevamente a terminar con la nueva religión, y esta posibilidad sorprendió a los evangélicos en desacuerdo y pendencias. Por esta época Lutero seguía manteniendo con firmeza su tesis de que nada podría justificar la resistencia armada contra el emperador del Sacro Imperio Romano, y Núremberg especialmente le apoyaba en su postura. Esta ciudad había alcanzado la importancia que tenía, poniéndose de parte de los emperadores, en contra de los príncipes individualistas; su prosperidad dependía de un variado intercambio de múltiples mercancías y, por consiguiente, de la paz general. Núremberg fue, entre todos los sectores de Ale-

mania, la que más tenazmente defendió la idea de la unidad imperial. Por otra parte, el impetuoso Felipe de Hesse temía el poder de Carlos V y prestaba oídos a mendaces historias de conspiraciones; le parecía augurar desastres, a menos que las comunidades reformadas no se preparasen para la posibilidad de la guerra. Las ciudades suizas, que solo tenían malos recuerdos de los Habsburgo, se mostraron dispuestas a la alianza con Felipe, igual que Estrasburgo, ciudad desde antiguo acostumbrada a participar en alianzas militares. Aunque antes de 1529 nadie había perdido aún totalmente las esperanzas de que el emperador se mostrase contemporizador, Hesse, Estrasburgo (bajo el liderazgo del enérgico Jakob Sturm) y los reformadores del sur de Alemania (especialmente Bucer) deseaban hacer más estrecha la alianza, aun a riesgo de que se les acusase de separatistas y de desleales a su distante señor.

Continuando sus esfuerzos por promover la alianza, Felipe reunió, en octubre de 1529, a Lutero y a Zuinglio en el coloquio de Marburgo, en Hesse, para ver si podían terminar con sus discrepancias. La entrevista fue un desastre. Lutero, repitiendo una y otra vez las palabras «Este es mi cuerpo» –y más aún apuntando con el dedo al sitio en que las había escrito en la mesa delante de Zuinglio–, ridiculizó la interpretación simbólica de este, diciendo que si cada palabra podía significar lo que uno deseara no veía objeción a que alguien pudiese traducir las palabras iniciales del Génesis («Dios creó el cielo y la tierra») por «El cuco se comió a la curruca». Zuinglio mantuvo con igual obstinación su postura, y aquellos dos grandes hombres terminaron la reunión dando muestras de infantil cólera y enfado. En todo caso, el que más tenía que perder, y él lo sabía, era Zuinglio. Su fracaso en conseguir una alianza evangélica general coincidió con su fracaso en obtener el apoyo de toda Suiza para su causa. Su propaganda en favor de la acción violenta en contra de los cantones católicos terminó por desencadenar la guerra, y en 1531 los cantones forestales destruyeron las fuerzas de Zúrich. Zuinglio, que había ido al combate con las armas en la mano, presto a luchar como soldado de Cristo, según sus convicciones, resultó muerto en la batalla. Su muerte, seguida al poco tiempo por la de Œcolampadius, no comprometió –como hubiera podido esperarse– la continuidad de la Reforma suiza, porque hubo otros que recogieron la antorcha. De entre estos merece especial mención Heinrich Bullinger (1504-1575), en Zúrich, quien, con su nutrida correspondencia y su afable tempe-

ramento, consiguió gran autoridad en la segunda generación de la Reforma. Con el tiempo el zuinglianismo iría desapareciendo del sur de Alemania y, curiosamente, encontraría campo propicio para sus doctrinas en la Inglaterra de Eduardo VI, que también acogió bien a Bucer y, con él, la contemporizadora doctrina de los *adiaphora.* En Suiza, el fracaso de la Reforma mediante la guerra obligó a las provincias a aceptar la coexistencia, que era lo que durante algún tiempo venía deseando Zúrich, aunque Zuinglio hubiera insistido tanto en la guerra. La paz de Kappel (1531) produjo la división de la Confederación en zonas reformadas y zonas católicas. En 1536, la Primera Confesión Helvética ofrecía una base común, zuinglianista, a los protestantes suizos; base que, tras la aparición de Calvino, fue remplazada por el acuerdo de Zúrich, de 1549, y la Segunda Confesión Helvética de Bullinger (1566), que estableció la auténtica iglesia Suiza Reformada moderna. El zuinglianismo propiamente dicho desapareció, pero el Zúrich de Zuinglio fue un precursor de la Ginebra de Calvino, y además Zuinglio contribuyó, con los aspectos menos violentos y de más clara inspiración humanista de sus doctrinas, a suavizar los rigores de aquella iglesia calvinista.

Las guerras de Carlos V

Hemos de volver ahora al comienzo de la década de 1520. Veremos cómo los problemas de la política y de la guerra absorbieron de tal modo a Carlos V que no pudo intervenir en este decenio para modificar el curso de la Reforma. Cuando en 1520 Carlos V salió de España, dos eran las cuestiones que principalmente ocupaban su atención: por una parte, resolver el problema de Lutero, aunque esto era cosa de menor importancia; por la otra, y esto era lo que más le preocupaba, hacer frente al poder y a la actitud de Francia. Nadie pensaba, en realidad, que los dos monarcas mantendrían la paz. A los viejos motivos de conflicto –Italia, Borgoña– se unían ahora la rivalidad personal y la reciente lucha por conseguir la corona imperial. Desde el primer momento, todas las actividades de Carlos y Francisco estuvieron condicionadas a la inminencia de la guerra, y por eso procuraron ambos la alianza o neutralidad de Inglaterra. En el verano de 1520, Enrique VIII y Francisco I demostraron su inquebrantable amistad en los festines

del Campo del Paño de Oro, cerca de Calais, pero incluso antes de esa fecha Carlos ya había llegado a un entendimiento con el ministro de Enrique, Wolsey, en Gravelinas. A últimos de 1521, Wolsey llegó a un acuerdo de alianza con los Habsburgo mediante el tratado de Windsor. Todo contribuía a esta alianza: la tradicional hostilidad de Francia, los lazos económicos derivados del comercio de paños y el ejemplo de la política papal (orientada por entonces a contrarrestar la hegemonía de Francia en Italia). La guerra de Italia ya había comenzado de hecho antes de este tratado, y duraría, con breves treguas, hasta 1529.

En la época que comentamos, el arte de la guerra había entrado en una nueva fase, lo cual era, en parte, la causa de que las guerras no supusieran ya, en general, la solución de las discrepancias y de que los conflictos continuasen. Aunque las fuerzas de Carlos y Francisco no eran completamente iguales, estaban lo suficientemente niveladas como para desencadenar una terrible guerra de desgaste. Si Carlos disponía de infantería de primera calidad, como era la española y la alemana, Francisco poseía la mejor caballería de la época, y a partir de 1521 casi se hizo con el monopolio del reclutamiento de mercenarios suizos. La artillería constituía ahora una parte indispensable del ejército, pero la infantería seguía predominando en las batallas como lo había venido haciendo desde que en el siglo XIV desaparecieron los caballeros con pesada armadura ante la acometida de los arqueros ingleses y los piqueros suizos. Por otra parte, estaba cambiando la táctica de la infantería, es decir, estaba concluyendo la época de las compactas falanges de piqueros, que cargaban a la carrera, con lo cual habían ganado fama de temibles los soldados profesionales suizos, y estaba empezando a generalizarse el uso de las armas de fuego: arcabuces de rueda y pistolas de arzón. La táctica normal en este momento era combinar cuidadosamente picas y armas de fuego, aquellas para proteger a los arcabuceros de las cargas de sus enemigos, especialmente durante la lenta y penosa operación de cebar las armas, y estas para romper las filas enemigas antes de que pudieran acercarse lo suficiente como para abrir boquetes en las formaciones de los piqueros. Estas tácticas y sus correspondientes entrenamientos exigían un alto grado de profesionalidad. En consecuencia, a pesar de que cada príncipe procuraba crear su propio ejército con sus propios súbditos, solo los ejércitos veteranos tenían verdadera eficacia, y, dentro de estos, los mercenarios continuaron desempeñando un

papel predominante. Lo dicho era particularmente aplicable al *Landsknecht* (lansquenete) alemán, un profesional consciente y que, en primer lugar, era fiel a su oficio; en segundo, a su capitán, y, finalmente (siempre que le pagase), a aquel que lo alquilaba. Los *Landsknechte* servían en todos los ejércitos, pero el grueso de ellos luchó a favor de Carlos, particularmente mientras vivió aquel gran capitán que fue Jorge de Frundsberg, que tenía una especie de autoridad paternal sobre aquellos turbulentos e ingobernables hombres. Andando el tiempo fueron los voluntarios españoles, que se habían hecho profesionales con la experiencia de largos años de luchas, y las tropas francesas, que habían sido reorganizadas varias veces para incrementar su movilidad y eficacia, los que llegaron a dominar los campos de batalla. La decadencia de los mercenarios suizos y alemanes se acentuó al declinar la guerra de maniobras a gran escala, que había caracterizado los 30 años de las contiendas de Italia, hasta 1525. La batalla de Pavía de aquel año fue el último acabado ejemplo de este tipo de elaborados combates, si así puede llamarse a lo que, al parecer, fue el habitual espectáculo de desorden y confusión. La preponderancia de los disparos, tanto de las piezas de artillería como de las armas cortas, obligaba a los jefes militares a pensarlo mucho antes de entablar combates a gran escala. En Bicocca (1522) y Pavía las armas de fuego destruyeron parte de la mejor infantería y la mejor caballería de la época, respectivamente, y, por otra parte, como consecuencia de la aparición de la táctica de escaramuzas, los disparos impedían que los cuerpos principales del ejército llegasen nunca a entablar combate a corta distancia, a distancia de pica. Al mismo tiempo, se desarrollaba rápidamente el arte de las fortificaciones. Fueron muchas las ciudades que reconstruyeron sus viejas murallas o levantaron otras nuevas, y los debates teóricos sobre el tema alcanzaron gran altura con la obra de Niccolò Fontana «Tartaglia» (1546). En muchos lugares se construyeron fuertes modernos, de perfil bajo y torres redondas, para que las balas rebotasen, diseñados de tal forma que desde los bastiones pudiese dominarse con armas de fuego hasta el último centímetro del terreno que ocupaban las murallas; los fuertes de este tipo protegían incluso la costa sur de Inglaterra. La guerra de asedio se puso a la orden del día, lo mismo que los trabajos de mina y zapa, que con frecuencia eran más eficaces que los propios cañonazos, aunque el hambre y las enfermedades eran invariablemente más eficaces que nada. La guerra se hizo más lenta y, consiguiente-

mente, más larga y más cara. Las nuevas armas, los mayores efectivos de los ejércitos, los problemas de avituallamiento, todo estaba haciendo subir el costo de la guerra de tal forma que los pequeños beligerantes tuvieron que retirarse, e incluso algunos ricos príncipes hubieran hecho mejor en darse cuenta de que ya no podían permitirse el lujo de la guerra. Francia se encontraba en una situación favorable en estos momentos, porque su monarca tenía amplios poderes para recaudar impuestos sin necesidad de contar con el consentimiento de sus súbditos, pero ello empobreció a la nación. Igual hizo Inglaterra en el decenio de 1540, aunque a costa de arruinar su moneda y poner en peligro su economía. España no pudo atender a sus deudas en 1557, a pesar de tener a su disposición todas las riquezas que llegaban de las Indias.

Aunque la guerra era negocio tan ruinoso y conseguía tan poco –como con harta frecuencia demostraban los escritores de la época, para quienes las calamidades de la guerra servían, como es habitual, de fuente de inspiración para sus ejercicios retóricos–, ni que decir tiene que los gobiernos no pensaron en renunciar al uso de la guerra como medio de conseguir gloria, engrandecimiento o algún otro objetivo de carácter más racional. El móvil principal pocas veces era «el interés nacional», criterio que no se había inventado aún, sino que lo que desencadenaba las guerras era las ambiciones dinásticas de los príncipes o sus sentimientos personales, y las naciones se dejaban arrastrar por ellos como hacían los monarcas. El súbdito leal se sentía obligado a defender el honor de su príncipe. Naturalmente, algunas guerras, especialmente las que se hacían contra los turcos, se consideraban completamente justas, si bien todas las guerras eran «justas» –es decir, bien vistas por Dios y provocadas por la maldad de los otros–, a juzgar por la propaganda de los beligerantes. Pero si la evidente inutilidad de la guerra no hizo a nadie poner en tela de juicio el concepto de guerra (como no fuera a algunos anabaptistas y algún profesor despistado), sirvió para que los gobiernos dieran forma a ese otro instrumento político que es la diplomacia internacional. Siguieron utilizándose, y conservando su tradicional sentido, las viejas prácticas de desafío formal anunciado por heraldos, las normas y actitudes caballerescas y el envío de embajadas especiales de vez en cuando; pero todas estas cosas se fueron sustituyendo por los embajadores regulares. Más bien que nobles ostentosos, procedentes de viejas familias y con dinero suficiente para pagar ellos mismos todo el

esplendor del oficio, estos solían ser personas con estudios y preparación profesionales, con frecuencia juristas y a veces de extracción social bastante baja.

Los italianos abrieron la marcha, y más concretamente Venecia, que había establecido por toda Europa una red de «portavoces» que defendían los intereses de la República y le suministraban información detallada y normalmente exacta para planear su política. Durante el reinado de Carlos V, la mayoría de las potencias siguieron el ejemplo, y los embajadores residentes, las negociaciones diplomáticas y los servicios de información, que iban ramificándose, empezaron a cobrar forma visiblemente moderna. Sin embargo, las normas de conducta eran ambiguas. Los principios de derecho internacional que existían se basaban, de forma bastante inútil, en supuestos de interés y normas comunes entre cristianos, por una parte, y en el honor caballeresco, por la otra. La vida del embajador podía ser accidentada, ya que siempre corría el riesgo de ser asesinado por un gobierno extranjero excesivamente irritado; si no él, sus criados podían ser las víctimas, y su correspondencia era normalmente violada. Con el tiempo, la práctica creó los principios del *corps diplomatique,* que resultaban ya visibles no solo en los Giustinianis y los Michiels de Venecia, sino más especialmente en los legistas borgoñones –personajes como Eustace Chapuys y Simon Renard– que estaban al servicio de Carlos V, o en aquellos profesionales franceses (un Castillon, un Marillac) que reemplazaron a obispos y nobles en el servicio de los Valois. Inglaterra continuó utilizando durante algún tiempo a los eclesiásticos, debido a que tenían menos de clérigos que de funcionarios civiles profesionales. Al final del periodo que nos ocupa los profesionales laicos asumieron la responsabilidad de estos servicios.

No obstante, y a pesar de todo lo que llevamos dicho sobre las nuevas corrientes, el rasgo más característico de la época era la ausencia de un sistema coherente de principios que sirviera de criterio para valorar la política. Estamos a medio camino entre la *res publica christiana* y el concierto de naciones. No quiere decirse con esto que las fórmulas convencionales anteriores o posteriores garantizaran ni la paz ni la honestidad; lo que se quiere indicar es que la época de Carlos V encontraba dificultades incluso para hallar palabras con que encubrir sus hipocresías. Esto preocupaba poco al emperador, que tenía sus propias ideas acerca de cuál era su misión y sus objetivos; sin embargo, las actitudes de Francisco I, de

Enrique VIII y, por supuesto, de León X y Clemente VII, resultan peculiarmente obtusas y egoístas. Y acaso lo fueron.

En 1520 Francisco trató de distraer la atención de Carlos V dando dinero para incursiones contra los Países Bajos, pero el conflicto pronto se trasladó a Italia de nuevo. En el verano de 1521, las fuerzas papales e imperiales iniciaron una campaña sistemática que terminó con el poderío francés en la zona norte de la península. Parma y Piamonte pasaron a poder del papa; Milán volvió a la familia Sforza (bajo control español); Génova, anteriormente aliada de Francia, y en el futuro, normalmente, de España, fue tomada y saqueada. Cuando a principios del año siguiente los franceses sufrieron la desastrosa derrota de Bicocca –la batalla privó a los franceses, entre otras cosas, de sus mercenarios suizos, que dijeron estar hartos de la situación–, el triunfo de Carlos parecía total. Carlos había procurado también que el papa dejara de ser un aliado poco de fiar para convertirse en un buen amigo. León X, el último de los verdaderos papas del Renacimiento, murió en diciembre de 1521. Contrariando las esperanzas de Wolsey, Carlos consiguió que fuera elegido papa su antiguo tutor, Adriano de Utrecht, entonces obispo en España. Para disgusto de Carlos, Adriano VI decidió seguir una política independiente y pacífica, que, dada la situación victoriosa de España, tendía a beneficiar a Francia. El nuevo papa contrarió también a la curia con su incorruptibilidad y su austeridad un tanto ostentosa. Murió este desconcertante papa en 1523, antes de que pudiera confundir del todo a los especialistas que habían aprendido su oficio estudiando a Alejandro VI y a Julio II. Con un suspiro de alivio, los cardenales eligieron a Clemente VII, para volver a lo de siempre y a los Médicis. El nuevo papa había sido un admirable secretario de Estado, y nadie ha podido atacar nunca la honestidad de su vida privada. Sus propósitos de asegurar la independencia del Papado, de reformar la curia y de no proteger excesivamente los intereses de los Médicis hicieron de él mejor persona y, potencialmente, mejor papa de lo que León X hubiera podido ser nunca. No sorprenderá, por tanto, al que sepa cómo son las cosas de la historia, que el pontificado de Clemente VII sometiera al papa a la servidumbre hispano-imperial, consolidara el cisma protestante y separara Inglaterra de Roma. A pesar de todas sus buenas cualidades, Clemente era débil, irresoluto, y sus decisiones llegaban siempre un poco tarde. Quiso jugar el viejo juego político italiano cuando las circunstancias ya no lo permitían.

Después de Bicocca, las cosas le continuaron yendo bien a Carlos V durante algún tiempo. Aunque los franceses mantuvieron algunas guarniciones en el Milanesado, Italia estaba bajo control de España. La deserción, en 1523, del condestable de Borbón, que había tenido una disputa por motivo de unas tierras con su rey y soberano, Francisco I, dejó abierto el camino para penetrar en la propia Francia. Pero aunque el rey francés estaba en situación muy apurada, sin dinero, su ejército quebrantado, una invasión en el norte (por torpeza de los ingleses) y otra en el sur (Borbón y los españoles), Francisco I no se dejó amilanar; el Borbón tuvo que retroceder desde Marsella, como para probar que a Francia se la podía derrotar en Italia, pero no en casa, y el triunfo del emperador trajo aparejadas las normales alianzas contra él. Siguiendo viejos preceptos papales, Clemente VII pensó que podría restablecer el equilibrio de poder, tan esencial para la independencia de la Sede de Roma, haciendo que Venecia y Florencia llegaran a un acuerdo con Francia. El plan pareció dar resultado al principio: los españoles fueron arrojados otra vez de Milán y las fuerzas francesas llegaron incluso a alcanzar las fronteras de Nápoles. Parecía que los acontecimientos iban a seguir la pauta de altibajos que siempre habían adoptado desde 1494. Pero una batalla vino a cambiar todos los pronósticos. Los franceses habían puesto sitio a los restos del ejército imperial, que se habían encerrado en Pavía. La defensa fue inesperadamente tenaz. Un ejército de socorro, al mando de Borbón y Frundsberg, se lanzó inmediatamente al ataque, cuando según todas las reglas de la experiencia debía haberse mantenido a distancia. Los franceses cometieron varios errores graves, y, tras la tumultuosa batalla que se produjo, el poder de los Valois quedó totalmente destruido (24 de febrero de 1525). La flor de la caballería francesa había perecido (su irreflexivo valor se había convertido ya en hábito; igual ocurrió en Crécy y Azincourt); el propio rey fue hecho prisionero y trasladado a toda prisa a Madrid.

Bien podía Carlos dar gracias al cielo por su victoria. Se había convertido en el dueño no solo de Italia y del papa, sino también, todo parecía indicarlo, de Europa. El único poder capaz de rivalizar con el suyo había sido destruido. Por el tratado de Madrid (enero de 1526), Francisco renunció a sus derechos sobre Milán y Nápoles, cedió los territorios de Borgoña que o reclamaba o tenía y se comprometió a casarse con la hermana del emperador victorioso. Carlos se encontraría, sin embargo, con que, como tan fre-

cuentemente le ocurría, la victoria volaría pronto de sus manos, sencillamente porque no había forma de retenerla. La prisión de Francisco era un tanto embarazosa y, por otra parte, el tratado no podía entrar en vigor hasta que el prisionero volviera a Francia. Así que salió de Madrid al poco tiempo, no sin haber hecho antes juramento solemne de su buena fe y de haber dejado tras sí dos hijos como rehenes. Carlos, que tenía muchas dudas acerca de la honestidad de su primo, se vio en la necesidad de creerle; no podía hacer otra cosa para solucionar la cuestión. En cuanto Francisco se encontró nuevamente en su reino, revocó todos los acuerdos y concesiones, y empezó a prepararse para la revancha. Apenas había pasado un año desde la batalla de Pavía, cuando ya Carlos tenía ante sí la amenaza de la Liga de Cognac (1526), compuesta por Francia, Venecia y el papa, y que contaba con la colaboración de Florencia y Sforza (al que los españoles habían obligado a salir de Milán) y las simpatías de Inglaterra, por haber presionado el papa a Wolsey en este sentido. Pavía parecía haber sido una victoria menos útil que Marignano, que, a pesar de todo, había dado a Francia diez años de hegemonía en Italia. Pero otro suceso ocurrido en 1526 inclinaría la balanza en contra del emperador.

En abril de aquel año, los ejércitos de Solimán «el Magnífico», que venían avanzando desde Belgrado, destruyeron las fuerzas húngaras en las llanuras de Mohács. El joven rey, Luis, último de los reyes Jagellón de Bohemia y Hungría, murió en la batalla. Los turcos victoriosos ocuparon toda Hungría y se aprestaron para dar el siguiente golpe contra la Europa central. La amenaza era muy grave, aun cuando por el momento Solimán tuvo que retirarse hacia los Balcanes. Sus habituales problemas, líneas de comunicación demasiado extensas y conflictos en el otro extremo del Imperio, en Asia Menor y en la frontera persa, obligaron al sultán a aplazar, por el momento, la aniquilación de la cristiandad. Pero Carlos ya tenía en el este otra empresa que requería su tiempo y sus recursos. Por otra parte, existía una amenaza general en el este, para hacer frente a la cual Carlos trató en vano de movilizar hombres y recursos en la Primera Dieta de Espira. Por otra parte, se planteaba el problema de la sucesión de Luis. También en este caso las alianzas matrimoniales ofrecían magníficas perspectivas para los Habsburgo: Fernando, el hermano de Carlos, reclamaba Bohemia y Hungría por ser cuñado de Luis, que había muerto sin sucesión. La nobleza bohemia aceptó a Fernando; no así en Hungría, donde la aristocra-

cia indígena prefería a uno de los suyos, y en esto contaban con el apoyo del sultán que, de momento, se conformaba con gobernar Hungría por medio de un rey marioneta. Lo que en ningún caso estaba dispuesto a admitir el sultán es que los poderosos Habsburgo se estableciesen justamente a lo largo de su línea de avance. En consecuencia, durante los años siguientes Fernando se vio envuelto en una lucha con Juan Zápolya, *voivode* (duque) de Transilvania, y con el candidato de los húngaros para el trono vacante, y aun cuando en 1527 consiguió expulsar a su rival del país, no hizo otra cosa que arrojarlo en brazos de los turcos. Los graves problemas del este impidieron que Fernando prestara la debida atención al creciente poder del luteranismo, y él mismo provocó de nuevo la amenaza de los turcos, que esta vez adquirió dimensiones más alarmantes. Efectivamente, Fernando se propasó al pedir arrogantemente que le fueran devueltas parte de las zonas que los turcos habían conquistado en las fronteras húngaras, y en 1529 Solimán rompió de nuevo las hostilidades. Esta vez ocupó Hungría con una rapidez sorprendente, devolvió a Zápolya su problemático trono, y se presentó delante de las puertas de Viena.

Después de haber visto lo que había ocurrido en Mohács, a Carlos le hubiera gustado reunir tras sí a toda Europa y hacer frente a la amenaza otomana; sin embargo, tuvo que habérselas con la Liga de Cognac. A lo largo de todo el año 1527, los franceses mantuvieron con holgura sus posiciones en Italia; el único éxito de Carlos, si es que así puede llamársele, provocó un sentimiento de horror en toda la cristiandad latina. En la primavera, las tropas imperiales se habían amotinado; como de costumbre, hacía mucho que no recibían su paga. Frundsberg sufrió un ataque cerebral al fracasar sus esfuerzos para restablecer el orden entre sus «corderos». El Borbón consideró más prudente ponerse a la cabeza de los amotinados. Empezaron la marcha contra Roma, sede de aquel papa que había traicionado a su príncipe y que, además, era el anticristo para muchos de aquellos soldados imperiales, luteranos. Conviene añadir que Roma tenía fama de ser una ciudad fabulosamente rica, y con razón. El 6 de mayo, los veteranos asaltaron la ciudad –Borbón murió en el primer ataque– y la saquearon, dando lugar a tales escenas de violencias, asesinatos, violaciones, pillaje y destrucción, que el *Sacco di Roma* ha continuado presente en la memoria de Europa aun cuando después ocurrieran muchas cosas aún más terroríficas. El papa huyó primero al castillo de San Ángelo y después a Orvieto,

y, a pesar de que tanto él como sus sucesores intentaron en ocasiones seguir una política independiente, desde aquel momento el Papado estuvo, bien a su pesar, bajo la tutela y patronazgo del emperador. En cuanto a Roma, el saqueo de la ciudad significó, con justeza, para sus contemporáneos el final de una gran época. La Roma del Renacimiento había muerto. Aunque los palacios volvieran a resurgir, y aunque, ciertamente, la ciudad siguió viviendo, ya no era el centro del arte, de la belleza, del pensamiento. El saqueo marcó el comienzo de aquella otra Roma más sombría y mucho menos atractiva que tan bien le iría a la Contrarreforma.

Carlos quedó sinceramente afectado por lo ocurrido y negó haber tenido parte alguna en el saqueo; sin embargo, no pudo evitar el pensamiento de que Dios había descargado su ira contra aquel siervo infiel que era el papa. Aunque a lo largo de 1528 se hicieron intentos de neutralizar el poder español en Italia, los acontecimientos siguieron de forma inexorable el curso que parecía lógico. En septiembre de 1528, Génova abandonó su temporal alianza con Francia y volvió a unirse al emperador. Poco antes de esto, el único general competente de Francisco, el marqués de Lautrec, había muerto en un temerario ataque contra los españoles, en Nápoles. Wolsey, ingenioso, escogió este momento para entrar en la guerra del lado de Francia y el papa, y, como era natural, Inglaterra se mostró en completo desacuerdo con esta medida. Posteriormente, en junio de 1529, Carlos obtuvo su última victoria en Italia, en Landriano. Francisco I y Clemente VII reconocieron que la lucha no podía continuar, y en aquella ocasión Carlos se mostró menos exigente que en 1526. La paz de las Damas de Cambrai (negociada por la madre de Francisco y Margarita de Austria) puso fin en agosto de 1529 no solo al conflicto que había venido prolongándose desde 1521, sino a toda una fase de la historia de Italia y de Europa. España mandaba ahora en la península italiana, y el emperador, en el papa. Con la excepción de los descabellados esfuerzos de Paulo IV[12], ya no habría más alianzas ni maquinaciones en Roma contra el emperador. El Papado se había aprendido la lección. Francia conservó el ducado de Borgoña y las tierras de Borbón; a Sforza se le devolvió Milán, aunque bajo el patronazgo de los españoles; y, lo que era más importante, aunque la lucha entre los Habsburgo y los Valois no había terminado, en el futuro sería me-

---

[12] Véase «El final de una época», cap. IX, pp. 286 y ss.

nos continua y menos vigorosa. Francisco I, que se estaba haciendo viejo, empezó, según parece, a renunciar a sus aventuras caballerescas, y Carlos se conformó con el resultado. Italia había dejado de ser el campo de batalla de Europa.

En el verano de 1529, solo una cosa impedía al emperador dedicarse a resolver el problema del cisma religioso: los turcos que avanzaban Danubio arriba y que en septiembre sitiaban Viena. Por fin hasta los estados alemanes se dieron cuenta del peligro, y, contra su costumbre, en la Dieta de Espira de 1529 se mostraron dispuestos a aportar hombres y suministros para hacer frente a los turcos, si bien Felipe de Hesse, mirando más egoístamente por sus intereses, deseaba que no se ayudase a un emperador que probablemente atacaría al Evangelio y dañaría la independencia de los príncipes. De hecho, la gallarda defensa de la ciudad fue fruto de la actitud de su guarnición, y también del tiempo y de las enfermedades que debilitaron al ejército turco; nada le debió a la generosidad de los alemanes. Al cabo de tres semanas, Solimán decidió suspender la operación. No era la mejor época el ya mediado mes de octubre para soportar nieves y galernas como complemento a las inundaciones del Danubio. La situación en Hungría volvió a la normalidad: la lucha entre los Habsburgo y Zápolya, este último aliado con el sultán, por la adquisición de la totalidad del vasto reino. También en Alemania volvieron las cosas a su situación normal, y príncipes y ciudades recuperaron su acceso a la unanimidad casi total. A últimos de 1529 se hizo súbitamente obvio que Carlos V, vencedor de Francia, amo de Italia y del papa y, de momento, libre de la preocupación de los turcos, se dirigía a su reino de Alemania para ajustar las cuentas a los desafectos en cuestiones de religión y política. Pero los ocho años que habían transcurrido sin que Alemania viera al emperador habían dejado su impronta. No solo habían posibilitado la expansión incesante y espectacular de la iglesia cismática, sino que habían presenciado la aparición de movimientos más subversivos y radicales, y la propagación de la Reforma alemana a todos los lugares de Europa.

IV. LOS RADICALES

Aunque quizá la iglesia se hubiera horrorizado del radicalismo con que Lutero y Zuinglio habían roto con la tradición y la autoridad, la verdad es, en términos generales y como los acontecimientos mostrarían bien pronto, que los dos reformadores más destacados decían la verdad cuando afirmaban que ellos eran conservadores. Pronto, sin embargo, siguiendo los pasos a la Reforma, hizo su aparición un auténtico radicalismo. Aunque Lutero nunca tuvo el propósito de destruir el orden civil establecido y ni siquiera el eclesiástico, al que solo atacó en ciertos aspectos, la rebelión de Lutero alentó violentas ambiciones entre las masas y entre ciertos jefes religiosos excesivamente fanáticos. Nunca faltarán razones para que surjan movimientos radicales, puesto que la vida de los hombres nunca será perfecta. Como ya hemos visto, a principios del siglo XVI las cosas se iban poniendo decididamente mal para algunos, y especialmente para los labradores de tipo medio y para los artesanos independientes, que eran las principales víctimas de las tensiones económicas producidas por el crecimiento de la población y la subida de los precios. Bien significativo es que fueran estos sectores sociales los que brindaran el principal apoyo a los movimientos religiosos radicales. Los jefes y profetas de las sectas solían ser párrocos, o seglares de cierta posición y cultura. Sus seguidores no solían ser, en términos generales, desheredados de la fortuna o marginados sociales, sino, más bien, labradores hacendados y agricultores ricos, artesanos de las ciudades, principalmente hiladores o bataneros, y fundamentalmente, mineros de Sajonia y Tirol, que se consideraban a sí mismos como la aristocracia de los trabajadores.

Las circunstancias sociales y económicas que alimentaron el radicalismo eran, como es natural, muy graves. Los sufrimientos y la miseria eran endémicos en una sociedad constantemente acosada por la enfermedad y las malas cosechas, para no mencionar más que desgracias atribuibles a la Providencia y no al hombre; empe-

ro, si la situación se hizo crítica no fue porque mucha gente hubiera vivido siempre mal (y era cierto), sino porque mucha gente pensaba que las cosas se estaban poniendo cada vez peor para ellos. Desamparados, y sin poder comprender lo que pasaba, echaban, naturalmente, la culpa de lo que ocurría a los que estaban más arriba que ellos en la jerarquía social, aunque también estos atravesaban una época de grandes dificultades. Al hablar de los reformadores radicales no es suficiente pensar que solo su teología es importante, porque no podremos comprender ni la propagación de sus ideas ni la reacción de los demás a ellas si no tenemos en cuenta el descontento social de que ellos se hicieron eco. Hasta en el movimiento sectario más pacífico y ajeno a este mundo, había siempre oposición, aunque fuera de forma implícita, a la forma en que se distribuía el poder en la sociedad de entonces, y esa oposición se manifestaba libremente. La historia no suele dejar constancia de los sentimientos y aspiraciones de la gente corriente, pero la olla allí está, aunque solo de vez en cuando levantemos la tapadera para ver qué aspecto tiene lo que se cuece en ella. No se podrá hacer justicia a las enseñanzas de Lutero y de Calvino acerca del derecho de las autoridades civiles a exigir obediencia, si no se comprende su preocupación por evitar la ruina que produce la negación de toda autoridad. Las mentes liberales lamentarán siempre que Lutero se aliara tan inequívocamente con los príncipes y que Calvino levantara tan lúgubremente su autoridad sobre los cimientos de la censura moral. No deja de ser una tragedia el hecho de que, en el calor de la lucha, la línea que separa las quejas legítimas de los excesos tienda a hacerse borrosa. De todas formas, lo que permitió a Lutero no fracasar donde otros reformadores religiosos habían fracasado fue, en gran parte, haberse dado cuenta de que la Reforma religiosa no tenía por qué suponer una revolución social. Mientras Wycliffe y Hus se identificaron con las protestas de los pobres y con sus deseos de destruir el sistema establecido, los líderes protestantes consiguieron la Reforma de la iglesia porque siempre supieron granjearse el apoyo de los gobiernos. Como es natural, con esa política, no pudieron crear la iglesia que ellos, y otros, habían soñado. Lo molesto del Evangelio es que no permite servir a dos señores.

En el siglo XVI, los movimientos de protesta tenían que adoptar una forma religiosa y alimentarse en parte del descontento espiritual que existía. Por ello, los radicales de ese siglo ampliaron las

doctrinas de Lutero, las mezclaron con tradiciones heredadas, tanto de tipo místico como de carácter milenarista, y las pulieron un poco más estudiando la Biblia e inspirándose en ella con actitud de independencia. Al interpretar la religión cristiana se dejaban arrastrar por un entusiasmo apasionado –ese entusiasmo religioso *(Schwärmerei)*– que, según cierta opinión, renuncia a la razón o la trasciende, y del que desconfían, tan justificadamente, todas las religiones organizadas. Estos radicales rechazaban toda autoridad terrena y, como regla, tampoco se sentían obligados por la Biblia. A la insistencia de Lutero en la palabra oponían ellos la primacía del espíritu interior. Con ello querían aludir a una revelación especial que no procedía de la Biblia en cuanto tal, sino que era producto de la iluminación que Dios difundía directamente en cada hombre, dirigiéndose a él personalmente, en su interior. Por supuesto, esta doctrina no era especialmente nueva. Un reciente trabajo ha identificado seis fuentes medievales de esta doctrina teológica: el carácter de secta de los Hermanos Libres de los Países Bajos, los movimientos de masas de los valdenses y de los husitas, una tradición antiagustiniana que insistía en la libertad de la voluntad y consideraba al hombre capaz de trabajar activamente por la salvación de su alma, los místicos alemanes, la *devotio moderna,* y las sutilezas de Nicolás de Cusa[1] y otros espiritualistas del siglo XV.

No queremos decir con esto que los reformadores radicales copiaran deliberadamente tales doctrinas. Se trataba, más bien, de que estaban influidos profundamente, y de manera semiconsciente, por tradiciones espirituales que habían venido manteniéndose desde hacía mucho tiempo en relación con las doctrinas oficiales de los sacramentos y las instituciones de la iglesia. En todo caso, fueron más allá de las tradiciones mencionadas al hacer del espíritu interior su única luz y guía. Esta actitud entrañaba un evidente peligro. La anarquía era casi inevitable si lo único que contaba era el convencimiento de que cada cual venía a ser un elegido de Dios. Igualmente inevitable era una fuerte corriente antinomianista, es decir, la creencia de que la ley, humana o divina, no tenía sentido ni suponía obligación alguna para aquellos a quienes Dios había salvado infundiendo en ellos su divino espíritu. Existían numerosos antecedentes históricos de que doctrinas como las mencionadas

[1] E. G. Rupp, «Word and Spirit in the first years of the Reformation», *Archiv für Reformationsgeschichte,* vol. 49, pp. 13 y ss.

podían dar lugar fácilmente a explosiones tumultuosas de orgiástico y desbocado egoísmo. Los movimientos radicales del siglo XVI no fueron inmunes a este peligro, aun teniendo en cuenta que sus enemigos, que siempre pensaban lo peor, exageraban desmesuradamente al acusarles de comunismo y libertinaje sexual. De todas formas, la conciencia de contarse entre los elegidos, entre los pocos justos que existen al lado de la masa de engañados pecadores, es una experiencia peligrosamente excitante. La auténtica espiritualidad, y con frecuencia la piedad humilde, degeneraron muchas veces en violentos arrebatos y en perversas acciones.

Los partidarios de estas doctrinas pudieron librarse en gran parte de los efectos de sus propias creencias gracias a la necesidad que tenían de unir sus sectas. Por ello, sin quererlo, la disciplina dejó sentir sus efectos incluso entre aquellos fieles del espíritu interior, que también mitigaron la radicalidad de sus teorías con un extremado puritanismo. Las actitudes éticas y morales desempeñaron un importante papel en la aparición del radicalismo. Como el descontento contra la iglesia, el desprecio ante su conducta y el general deseo de purificación de la vida habían contribuido tanto a sentar las bases de la Reforma, era natural que los más entusiastas se sintieran decepcionados porque la reforma de Lutero y Zuinglio no había podido acabar completamente con las viejas instituciones ni había producido el brote de vida santa que ellos deseaban. Todas las sectas de la historia han protestado siempre contra la inmoralidad de las costumbres y, de acuerdo con esta tradición, los radicales, dejando a un lado arrebatos violentos y transitorios, insistieron siempre en la pureza de la conducta y ejercieron un estricto control sobre las vidas de sus partidarios. Mientras que las principales iglesias de todas las denominaciones han aceptado el hecho evidente de que la verdadera iglesia no puede existir más que en el cielo y que, por tanto, la iglesia de la tierra ha de tener miembros pecadores, las sectas han deseado siempre establecer el reino de Cristo en la tierra y no admitir en la iglesia de Cristo más que a los pocos verdaderos creyentes que existían (los miembros de sus sectas). Este puritanismo sectario podía conducir al sueño milenarista de crear el reino de los cielos en la tierra mediante la violencia –lavando los pecados de los hombres en un río de sangre– o de una actitud de alejamiento casi pietista del mundo contaminado y pecador. No sorprende, por tanto, que, con el tiempo, el lugar adecuado para el desarrollo de estas ideas sectarias fuera el vacío continente

de Norteamérica –vacío por haber sido vaciado, ya que estaba ocupado cuando se le encontró–, donde no solo los puritanos ingleses sino, posteriormente, los Hermanos Moravios, Holandeses y Suizos encontraron no tanto un refugio como una tierra de promisión.

Antes que el movimiento luterano hubiera cumplido los diez años, todas las tendencias a que nos hemos referido hicieron su aparición en la Reforma radical. Solo unos pocos mantuvieron rigurosamente los ideales auténticamente espiritualistas y, en consecuencia, quedaron aislados del resto, pero entre ellos estaban dos de las personalidades más interesantes de la época, Kaspar von Schwenckfeld (1489-1561) y Sebastian Franck (1499-1542). Schwenckfeld constituía una total excepción en su tiempo. De cuna aristocrática y consejero privado del duque de Liegnitz, en Silesia, era el único radical que procedía de las altas esferas de la sociedad. Tenía una piedad profunda y personal, y un temperamento suave, en contra de lo habitual. Experimentó pronto la influencia de Lutero y, en el decenio de 1520, colaboró en la reforma de Silesia, pero en 1525 entró en conflicto con Lutero a causa de su interpretación espiritualista de los sacramentos, y, en 1529, como tantos otros heterodoxos, llegó a Estrasburgo. Allí vivió hasta 1534, momento en que tuvo que abandonar la ciudad; el resto de su vida lo pasó o vagabundeando o perseguido. Schwenckfeld era un auténtico místico que había experimentado el fenómeno de la conversión. Para él no había más que una cosa válida en la esfera religiosa: el espíritu, y, en consecuencia, rechazaba la necesidad de cualquier tipo de iglesia. Riñó incluso con los anabaptistas cuando estos empezaron a dar muestras evidentes de querer organizar de alguna forma las cosas del espíritu interior. A pesar de sus muchos escritos, de sus muchos amigos y de su ejemplar temperamento, ejerció poca influencia en sus contemporáneos, aunque tuvo algunos discípulos; no obstante, ha pasado a la historia como un temprano apóstol de la tolerancia.

Igual podríamos decir de Sebastian Franck, cura párroco, influido por Erasmo y convertido por Lutero antes de 1525, que no se contentó con quedarse donde estaba. En 1528-1529, viviendo en Núremberg, se convirtió a las doctrinas espiritualistas, rechazando, en consecuencia, todas las iglesias existentes, y, entre ellas, las de las sectas. Para él, lo físico o material no tenía valor ni significado alguno. Cristo –decía Franck– era la palabra invisible, la revelación interior; no había lugar, por tanto, en sus ideas ni para

la personalidad histórica del Salvador ni para la Biblia (aquel papa de papel, como él la llamaba). A diferencia de Schwenckfeld, Franck adoptaba a veces una actitud combativa, y como por otra parte se dedicaba a compilar historia y crónicas que demostraran cómo ninguna de las iglesias que existían estaba en posesión de la verdad, era natural que no gozara de muchas simpatías. Su creencia de que los verdaderos creyentes podían darse con igual facilidad entre los cristianos que entre los no cristianos le hacía aparecer desfasado de su época, aunque fue un apóstol de la tolerancia digno de todo elogio. Por ello sufrió persecución, tuvo que marcharse de Estrasburgo y vivió penosamente, dedicado a cocer jabón. Por fin, Basilea le brindó hospitalidad y le permitió escribir sus libros. Al igual que Schwenckfeld, era fundamentalmente un hombre pacífico, y como también rechazaba la posibilidad de que pudieran existir iglesias organizadas, está claro que no podía ser un revolucionario muy peligroso. Esta doctrina espiritualista tuvo alguna influencia en la proliferación de las ideas sectarias, y probablemente contribuyó a persuadir, por lo menos a algunos, de que la religión era una cuestión completamente privada y personal. A pesar de todo, aunque en la segunda mitad del siglo se hizo alguna propaganda en favor de la tolerancia, todavía faltaba mucho para que llegara el día venturoso en que la posesión de la verdad no fuera considerada como una autorización para exterminar a todos los que no pensaban como debían.

En todo caso, la gran mayoría de los radicales eran menos puros y sinceros que los espiritualistas excepcionales que hemos mencionado. Los dos centros más importantes de la temprana Reforma, Sajonia y Suiza, produjeron movimientos extremistas que llegaron a tener una gran influencia recíproca, y de los que finalmente surgió el llamado movimiento anabaptista. Este movimiento estaba compuesto por una serie de sectas que tenían con frecuencia opiniones diversas, pero que compartían la creencia en la necesidad y validez del bautismo de los adultos, como instrumento de regeneración en Cristo que garantizaba al creyente la salvación aquí y ahora. Hubo otra serie de tendencias que influyeron en las sectas más importantes, pero baste por el momento con comentar sus manifestaciones en Sajonia y Suiza. La pesadilla extremista de Lutero fue Thomas Müntzer (1489-1545), jovenzuelo que odiaba rabiosamente todo lo que no era como debía ser. Había cursado estudios universitarios y representaba el tipo de idealista que suele

darse en todas las revoluciones. Estaba dedicado a sus deberes pastorales en Zwickau, Sajonia, cuando, en 1541, entró en contacto y sufrió la influencia de uno de los «profetas»: el tejedor Nikolaus Storch[2]. Rompió con Lutero, del que había sido discípulo, en parte porque no estaba de acuerdo con todas sus doctrinas, pero fundamentalmente porque consideraba que el doctor Martín Lutero se había convertido en el doctor Línea-Blanda y que se había vendido a las clases dominantes. En Müntzer se juntaban tres tendencias distintas. Por una parte, la forma químicamente pura de la doctrina del espíritu-interior, con su insistencia en la predestinación o la regeneración. En segundo lugar, una gran pasión de inspiración apocalíptica y milenarista que creía que la Segunda Venida era inminente para que el trigo fuera separado de la cizaña, pero que resultaba preferible que el trigo empezara ya la separación y acelerara la Venida quemando la cizaña. En tercer lugar, Müntzer odiaba sinceramente a los opresores y sentía verdadera preocupación por la suerte de los pobres, aunque con frecuencia aquella preocupación se convirtiera en simple demagogia. Hubo de acabar de forma repentina sus labores pastorales en Ziwckau porque la ciudad se cansó de incendiarios sermones. Después de algún vagabundeo se estableció en Allstedt, pequeña ciudad sajona, en la que inició la construcción del prototipo de su reino de Dios en la tierra.

Müntzer era un revolucionario auténtico, que deseaba llevar sus ideas hasta el final de sus conclusiones lógicas, un hombre verdaderamente peligroso. Y era peligroso porque su pasión era mucho mayor que su entendimiento, y porque estaba firmemente convencido de lo justo de sus doctrinas y actitudes. Era un predicador elocuente y sabía cómo se incita a los feligreses. Sus doctrinas sociales atraían, naturalmente, a los descontentos, especialmente a la apartada y cerrada comunidad de mineros de Mansfeld, cerca de Allstedt, que siempre estaban dispuestos a la rebelión. Les gustaba oír de labios de Müntzer que los elegidos eran el instrumento del poder de Dios, y aplaudieron calurosamente cuando uno de sus discípulos dijo que «los príncipes de nacimiento nunca resultarían beneficiosos». Las enseñanzas de Müntzer no conocían contención ni restricciones, y en ellas aparecían de nuevo todos los lugares comunes de la violencia apocalíptica de la Edad Media. El hombre puede buscar a Dios, llegar a ser elegido suyo; puede demostrar

---

[2] Véase «El avance del luteranismo», cap. III, pp. 59 y ss.

que pertenece a los elegidos exterminando a los que no lo son, arrebatar los bienes y riquezas de este mundo a los que perversamente los monopolizan (no está claro, sin embargo, que Müntzer fuera realmente comunista; es posible que no incitara más que a una redistribución inmediata y rudimentaria de la riqueza). La sangre debe correr a raudales. Y así sucesivamente. En la confusión de este movimiento desaparecieron sin dejar rastro los aspectos más nobles del pensamiento de Müntzer: su preocupación por los pobres, su fe en que el hombre puede llegar hasta Dios desde su espíritu. El elector Federico no se decidía a actuar. Era lento en tomar decisiones incluso cuando las circunstancias no podían serle más favorables; ahora se sentía amedrentado por el pavor que le inspiraba siempre una persona que quizá resultase ser un verdadero profeta. Lo que antaño había salvado a Lutero favorecía ahora a Müntzer. Lutero estaba injustificadamente rabioso, no tanto por los infamatorios ataques de que le hacía objeto Müntzer, a los que él sabía corresponder, cuanto porque Müntzer estaba utilizando el nombre de la Reforma evangélica para hacer exhibición de sus fantasías y para socavarlas desde dentro. Los pastores evangélicos de Wittenberg solicitaron que se pusiera fin a las actividades de Müntzer, y, por fin, en junio de 1524, se decidió el elector a ordenar que se hiciese una investigación. El hermano y el sobrino del elector fueron a Allstedt a oír predicar a Müntzer. «El sermón ante los príncipes» fue la pieza maestra de Müntzer, osada e insolente. Escogió para su predicación aquel apocalíptico *locus clasicus,* el segundo capítulo de Daniel, el sueño de Nabucodonosor de la gran estatua de oro, plata, bronce, hierro y barro, que simboliza la sucesión de los imperios del mundo y es destruida por la montaña surgida de una piedra que simboliza el reino de Dios. Müntzer apeló a los príncipes para que, velando por los intereses del poder secular, iniciaran la revolución que implantaría el reino de Cristo. «No os dejéis engañar por vuestros mentirosos curas, no os contengáis por una falsa idea de la paciencia y la misericordia.» Müntzer aludía a Lutero y a su doctrina de la gracia, que aconsejaba la resignación en este mundo.

Los príncipes escuchaban llenos de asombro. El sermón ponía de manifiesto no solo las dotes de Müntzer, sino también su absoluta falta del más elemental sentido común. Tuvo que exiliarse y se fue a vivir a Turingia, donde fundó otra de sus células en Mühlhausen. Entonces estalló la Guerra de los Campesinos, el conflicto se exten-

dió a la vecina Franconia, y Müntzer pensó que había sonado su hora. No parece que los campesinos de esta región tuvieran quejas graves: nunca habían presentado petición alguna. Pero esto no desanimó a Müntzer, que veía sus visiones convertidas en realidad: el levantamiento de los campesinos era para él el principio de la Venida de Cristo. Pedía sangre y muerte, y muerte tuvo a mano de los príncipes. Su fanatismo podía incitar a los campesinos a la guerra, pero no podía hacérsela ganar. Fue capturado, y tras el descalabro de Frankenhausen (mayo de 1525) le torturaron y le dieron muerte. La guerra terminó con el radicalismo de Müntzer y también con los sueños de justicia social. El meteoro se había hecho añicos al caer, y Lutero, aliviado, pudo orientar la Reforma de Sajonia por derroteros más tranquilos. Por mucho que uno admire la sincera preocupación de Müntzer por los pobres y su exaltado apasionamiento espiritual –y no está claro que esto último merezca admiración– hay que ver en él lo que en realidad fue, es decir, no tanto un revolucionario constructivo cuanto un fanático desbocado, y un lunático peligroso en sus predicaciones, instigando a la violencia.

Entretanto, Zuinglio había, igualmente, comprobado que no se puede hacer la revolución sin que con ella no aparezcan personas más extremistas que el propio iniciador de la revolución. El movimiento anabaptista propiamente dicho empezó en Zúrich casi al tiempo que se iniciaba allí la Reforma de Zuinglio. En 1524 andaba discutiendo sobre la naturaleza de la iglesia con algunos de los que anteriormente habían sido sus discípulos, y entre ellos el patricio Conrad Grebel y el sacerdote Georg Blaurock. La doctrina de Grebel se basaba en la interpretación lógica e incluso literal de la Biblia y, más concretamente, en el deseo de poner en práctica sus preceptos éticos. Según él, la verdadera iglesia estaba formada únicamente por los que libre y deliberadamente tomaban la decisión de ingresar en ella, y el bautismo era al mismo tiempo el símbolo y el medio para aquel ingreso. También creía que los verdaderos creyentes debían cumplir a rajatabla los diez mandamientos y los preceptos del Sermón de la Montaña. Consecuentemente, no se debía bautizar a los recién nacidos. Solo los adultos que tuvieran capacidad para renunciar a su naturaleza pecadora y, por así decirlo, decidirse por Cristo podían y debían ser bautizados adecuadamente. El modelo de iglesia que él quería se ajustaba a lo que los sectarios ingleses posteriores llamarían «iglesia reunida», es decir, una comunidad de creyentes, de santos de esta tierra, que elegían a su propio pastor

para que los guiara y que no querían saber nada de las instituciones de este mundo. Como estaban predestinados a la salvación eterna, ni la ley ni las autoridades civiles –que Dios había reservado para gobernar a los pecadores– tenían nada que ver con ellos. Ellos no habían de tener relación alguna con la «espada» (la autoridad civil), no debían llevar armas, prestar juramento, cumplir los deberes de los ciudadanos ni tomar parte en gobierno alguno. No debían obedecer orden civil alguna, si bien, como la mayor parte de los anabaptistas, Grebel recomendaba también que no se hiciera resistencia activa, sino que se soportaran con paciencia las tribulaciones que los pecadores les hicieran padecer. Por otra parte, el verse exentos del acatamiento de la ley no supondría libertinaje porque, al ser personas salvadas por Cristo y regeneradas por el bautismo, se comportarían bien («imitad a Cristo») sin esfuerzo alguno y como cosa natural. Los anabaptistas de Zúrich tenían contactos con las doctrinas espiritualistas de personas como Müntzer, particularmente a través de Karlstadt, que sentía una enorme admiración por el profeta de Allstedt y que en sus viajes había llegado hasta la zona sur de Alemania; sin embargo, en muchos otros aspectos eran independientes y no compartían las aspiraciones violentas y apocalípticas de Müntzer. Zuinglio discutió con Grebel sobre las implicaciones teológicas de su doctrina del bautismo, que conducía a la voluntad libre. Las autoridades de la ciudad se horrorizaron al ver que rechazaba la obediencia, y, en 1526, dieron comienzo las persecuciones, que constituirían el tema central de la historia de las sectas anabaptistas. La cárcel, el exilio, los ahogamientos hicieron que los Hermanos Suizos, que se propagaban rápidamente, se dispersaran, de modo que Zúrich pudo decir que había aniquilado el movimiento en la ciudad que había sido su cuna.

El único resultado claro que alcanzaron las persecuciones de los anabaptistas fue obligarles a marcharse y a andar errantes. Blaurock se marchó al Tirol, donde fue ejecutado en 1529, pero su obra fue continuada por Jacob Hutter. Los Hermanos Tiroleses constituyeron en el futuro una especie de organismo de reclutamiento que permitió la expansión del movimiento más al norte y el establecimiento de conexiones con el norte de Italia, donde había descontento y desasosiego. Todavía no se ha puesto en claro en qué medida su éxito se debió a las quejas de los seglares respecto a sus superiores, pero, en todo caso, conviene recordar que las provincias alpinas de Austria habían estado en ebullición desde hacía mu-

cho tiempo, como consecuencia de las reivindicaciones de los campesinos. Dos de los conversos más destacados de Zúrich, Baltasar Hubmaier y el exmonje Michael Sattler, se dirigieron a la región del Alto Danubio. Sattler, que había sido el autor de los artículos de Schleitheim (1527), una especie de programa básico común del movimiento anabaptista cada vez más fragmentado, fue capturado aquel mismo año y condenado a la hoguera en Rotemburgo del Néckar, tras un proceso que pone de relieve algunas de las razones por las que estos pacíficos sectarios atrajeron tanto odio y tanta violencia. Sattler fue acusado, por supuesto, de profesar una serie de creencias heréticas relativas al sacramento del altar, al bautismo, etc., pero no fue esto, sino su desobediencia a las autoridades civiles y, particularmente, su negativa a ir a la guerra, ni siquiera contra los turcos, «los mayores enemigos de nuestra fe», como sus jueces dijeron, lo que soliviantó los ánimos. «Si los turcos vienen –manifestó Sattler– no debe hacérseles resistencia, porque está escrito: "No matarás".» A esta tajante afirmación, basada en la interpretación literal de la Biblia, Sattler añadió estas palabras, que, evidentemente, no tenían propósitos contemporizadores: «Los turcos son turcos y nada saben de la fe cristiana; son turcos en el cuerpo; pero vosotros, que sois cristianos y alardeáis de poseer a Cristo, perseguís a los verdaderos testigos de Cristo y sois turcos en el espíritu». Esta mezcla de principios éticos, mansedumbre y arrogancia, es muy característica de todas estas sectas puritanas, que estaban convencidas de que poseían la verdad y a las que sus creencias obligaban a evitar la violencia y a soportar el sufrimiento, aunque no a soportarlo en silencio.

Mientras tanto, Hubmaier se había ido a Augsburgo, donde había convertido a Hans Denck (1495-1527), interesante exponente del espiritualismo alemán, que había sido influido también por sus estudios humanistas y por las enseñanzas de Müntzer. Denck espiritualizó la religión hasta tal extremo –abandonó por inútiles todas las ceremonias religiosas, los sermones, los sacramentos y hasta la propia Biblia– que avanzó considerablemente por la senda que en aquel tiempo seguía Sebastian Franck, y hubiera llegado probablemente a tener una gran influencia –al menos eso parecía presagiar su carácter– si no hubiera muerto, víctima de la peste, en Basilea. Por lo que se refiere a Hubmaier, las autoridades de Augsburgo no parecían mejor dispuestas hacia él que las autoridades de Zúrich, así que siguió su peregrinación. Descubrió su tierra prometida en

el sur de Moravia, donde convirtió a algunos nobles que poseían territorios, y donde obtuvo permiso para hacer proselitismo a gran escala. Al poco tiempo había docenas de comunidades anabaptistas y millares de hermanos por todo el país, y todo parecía marchar bien. Pero no por mucho tiempo. Pronto se unió a Hubmaier un sectario mucho menos moderado y pacífico, Hans Hut, radical convertido por Denck y que sentía grandes simpatías por Müntzer. Cuando este último fue prendido, Hut pudo escapar de Frankenhausen, y ahora aparecía en los campos de Moravia, rompiendo el pacífico clima que allí reinaba con sus sermones llenos de fervor y radicalismo religiosos. Encuadernador de libros, errante, y probablemente autor de un tratado profundamente místico sobre el bautismo, Hut era un hombre temible, corpulento, ruidoso, persuasivo. Había asimilado muchas de las ideas escatológicas de Müntzer y del espiritualismo de Denck, acomodándolas a su actitud de rechazo del orden establecido. Se produjo una polémica entre Hubmaier y Hut acerca de la obediencia a la «espada». La moderación de Hubmaier no tenía nada que hacer al lado del fanatismo de Hut, y sin tardar mucho los Hermanos de Moravia repudiaron al unísono toda autoridad civil. Inmediatamente perdieron el apoyo de las altas esferas, que hasta entonces les protegieran, y, no sin razón, se hicieron sospechosos de conspirar para fines revolucionarios. Y es que, efectivamente, la desobediencia a las autoridades civiles, además de ser un principio de la doctrina espiritualista, era una buena excusa para no pagar impuestos, para no estar sometido a la jurisdicción de los tribunales seculares, para hacer que se manifestase el descontento de los pobres.

No fue justa la suerte que corrió Hubmaier, quemado en Viena en 1528, y su mujer, que fue ahogada. El desgraciado Hubmaier, sinceramente piadoso, afable predicador del retorno al camino de Cristo, fue víctima de la creciente alarma que los anabaptistas inspiraban al orden establecido, tanto papista como reformado. Era evidente que las doctrinas sectarias, sociales y algunas veces milenaristas, del anabaptismo, eran odiadas y temidas por todos. Hut pudo escapar de nuevo, pero murió poco después en una cárcel de Augsburgo, al parecer de muerte natural, aunque hay algunos datos que apuntan posiblemente al suicidio. El movimiento anabaptista de Moravia se salvó gracias a los refuerzos que llegaron del Tirol, bajo la dirección de Hutter, que resultó ser un competente organizador. Hutter y sus seguidores eran partidarios de la propie-

dad común de todos los bienes y crearon en su variante anabaptista una tradición de explotación agrícola comunal y de vida en común, de carácter patriarcal, un tanto conmovedora y autosuficiente en extremo. Cuando en 1536 Hutter fue detenido y ejecutado, los Hermanos de Moravia o hutteritas, como ellos mismos se autodenominaron posteriormente, formaban ya una serie de grupos bien consolidados, en condiciones de sobrevivir a las intermitentes persecuciones que habrían de sufrir en los años siguientes. Aunque tuvieron que andar huyendo de Moravia para Hungría, y viceversa, nunca llegaron a ser exterminados.

Mientras Hubmaier extendía su mensaje Danubio abajo, otros Hermanos Suizos se dirigían hacia el Rin. Al principio se detuvieron durante algún tiempo en Estrasburgo, que en los últimos años del decenio de 1520 ofrecía la posibilidad de reunión general de todas las ramas de la reforma evangélica. Entre 1528 y 1534, resonaban en la ciudad las voces de las polémicas y debates que celebraban anabaptistas moderados y no moderados, Schwenckfeld y Franck, Karlstadt y Servet. A pesar de ser partidarios de la libertad religiosa, Capito y Bucer observaban todos estos acontecimientos con cierto recelo, especialmente después de su completo fracaso en persuadir a los extremistas de que tomaran otra actitud. En 1534, la ciudad adoptó el luteranismo de la Confesión de Augsburgo[3], y los anabaptistas tuvieron que emprender de nuevo la marcha. El Rin parecía ser la ruta ideal y obvia, pero desgraciadamente para el prestigio del movimiento, la ruta llevaba directamente a los Países Bajos, donde las tradiciones sectarias de violencia y subversión tenían una larga historia; y, también para su desgracia, el que llevaba la batuta no era un pacifista moderado como Hubmaier, sino un fanático extravagante, Melchor Hoffmann.

Hoffmann era un oficial peletero de Suavia, con una imaginación poco disciplinada, que fácilmente era presa de los hechizos de fantasías escatológicas. Molestó a Zuinglio en 1523, visitó a Lutero, llevó una vida errante predicando por Escandinavia y el norte de Alemania. Insistió cada vez con más fuerza en la inminencia de la Segunda Venida; fue uno de los que en el curso de los siglos se sirvió de la profecía bíblica relativa al triunfo de las 144.000 vírgenes justas, para estimular a sus seguidores. En 1529 se unió a los anabaptistas de Estrasburgo, pero pronto le advirtieron que dejara

[3] Véase «La formación del protestantismo», cap. VI, pp. 158 y ss.

de causar molestias en la ciudad; se marchó a los Países Bajos, donde sus exaltadas fantasías y apasionados sermones encontraron mucho eco entre los herederos de los igualmente extravagantes Hermanos Libres. El anabaptismo melchorista se hizo con la región, es decir, con el vulgo de la región. Esta variante anabaptista difería marcadamente de la de Moravia por insistir menos en la vida cristiana en la tierra y mucho más en la preparación para el día de la ira, en que todos perecerían menos los justos. Hoffmann, que pensaba que ese día llegaría sin que los creyentes tomaran medidas radicales, y que decía ser el profeta Elías *redivivus,* cometió el error de volver a Estrasburgo precisamente en el momento en que se producía un cambio definitivo de la opinión pública en contra del anabaptismo. Hoffmann, detenido inmediatamente, pasó sus últimos diez años en la cárcel y murió en 1543.

Hoffmann dejó tras sí en los Países Bajos una semilla que produjo monstruosidades. Su encarcelamiento no hizo que sus engañados discípulos dejaran de esperar el fin del mundo, y las violentas persecuciones que contra ellos llevaron a cabo las autoridades (apremiadas por Carlos V) no hicieron más que aumentar el fanatismo. La vieja tradición de que los sufrimientos de los fieles llegarían a su punto culminante un poco antes del día del juicio y del triunfo de los elegidos, volvió a surtir efecto. Los sermones de inspiración apocalíptica llegaron a un punto tal que solo los creyentes podían distinguirlos de la simple demencia. El nuevo líder era Jan Matthys, panadero de Haarlem, que llevó las ideas de Hoffmann aún más adelante. Para Hoffmann la Segunda Venida estaba tan próxima que a los elegidos solo les cabía la posibilidad de esperar confiados. Matthys manifestaba que Cristo no vendría si los verdaderos creyentes no le allanaban el camino eliminando a los malvados. Las pasiones revolucionarias se mezclaron con la exaltación espiritualista. Todo se parecía bastante a lo que Müntzer había predicado, pero en un tono más rudimentario; todo era más intencionado, con resonancias de las tradiciones medievales que habían influido en los excesos del fanatismo husita. Dicho de otra forma, se trataba justamente de un fenómeno que las autoridades políticas conocían demasiado bien por experiencias anteriores para que no estuvieran intensamente preocupadas ahora. Pero la represión no pudo detener la campaña de los prosélitos de Matthys, que recorrían los Países Bajos y la parte norte de Alemania, rebautizando a las gentes e incitándolas a levantarse en armas. La situación, preña-

da de malos augurios, oscilaba amenazadoramente entre la revolución social y las matanzas en masa en nombre de Cristo. Por fin estalló, produciendo el desaforado episodio de Münster, único en la historia del anabaptismo, para su suerte, pero condenado a pervivir, para su desgracia, en el recuerdo de todas las futuras generaciones como responsabilidad de los anabaptistas.

Münster, ciudad de Westfalia, era la sede del poder secular y religioso de uno de aquellos poderosos príncipes-obispos que gobernaban la mayor parte del noroeste de Alemania. La ciudad tenía la habitual tradición de pendencias con su gobernante, normal en sus circunstancias, y que sirvió para dar a la ciudad un considerable grado de independencia. La Reforma tuvo, consiguientemente, una buena y pronta acogida, y, a principios de la década de 1530, los luteranos controlaban la ciudad y el consejo municipal. Sus dos líderes eran decididamente luteranos radicales; Bernd Rothmann, clérigo, compartía las ideas de Müntzer acerca de los sufrimientos de los pobres, y Bernd Knipperdolling, importante mercader, había estado con Hoffmann en Suecia. En enero de 1534 llegaron a Münster misioneros anabaptistas, y Rothmann y Knipperdolling se convirtieron a sus doctrinas. De repente los melchoristas se dieron cuenta de que aquella plaza fuerte, apartada de los dominios de Carlos V, era el lugar adecuado para echar los cimientos de la nueva Jerusalén. En febrero llegó el principal discípulo de Matthys, Jan Bockelson, de Leiden, exsastre, joven y bien parecido, que hasta entonces solo se había destacado por no triunfar en nada de lo que había intentado. Al poco tiempo llegó el propio Matthys, que se hizo cargo del control de la ciudad y empezó a reorganizarla a su gusto. La primera tarea que acometió fue la de limpiar la ciudad de no creyentes. Hubo bautismos en masa, y los católicos o luteranos recalcitrantes o indecisos fueron arrojados de la ciudad por bandas armadas, que los empujaban hacia las nieves o hacia los brazos igualmente hostiles de los soldados que el obispo estaba preparando para volver a su ciudad y restablecer su poder. Bajo la autoridad violenta de Matthys, el populacho fanático cometía excesos en las calles. Matthys decretó la propiedad comunal de todos los bienes, prohibió y quemó todos los libros, con excepción de la Biblia, y dio muerte a sus adversarios. Cuando el obispo puso sitio, no sin vacilaciones, a la ciudad, aquella súbita declaración de guerra dio a Matthys un pretexto para completar su dictadura. Aunque el propio Matthys murió en una necia salida que hizo siguiendo –según

él dijo– órdenes directas de Dios, que le había garantizado su invulnerabilidad, los defensores de la ciudad sorprendieron a todo el mundo con su fanático valor. El sitio se prolongó durante bastante tiempo.

Después de la muerte de Matthys, asumió el mando Jan Bockelson, y fue su reinado como nuevo mesías lo que hizo que Münster pasara a la historia. El sastre de Leiden era un maníaco despiadado y egotista que trataba de llevar a la práctica sus personales fantasías (siempre le había gustado actuar en obras de teatro), pero, además, tenía una especial habilidad para explotar las locuras de los demás. Después del comunismo decretó la poligamia, que justificó habida cuenta de las muchas monjas que habían abandonado sus conventos; el número de mujeres que había en Münster era muy superior al de los hombres y, por otra parte, las mujeres habían sido desde el principio las más fanáticas partidarias de este anabaptismo apocalíptico. Utilizando los recursos que podían caracterizar a un derviche inspirado, Bockelson impuso su poder absoluto a unas gentes a las que se había trabajado para que creyeran que eran los únicos justos de la tierra y que pronto serían dueños de todo el planeta. En agosto se consiguió una victoria contra las fuerzas sitiadoras y el triunfo afianzó la corona en las sienes de Bockelson –en el sentido más literal–, porque con tal motivo se proclamó a sí mismo rey (rey-profeta del Antiguo Testamento, nada menos), montó un aparatoso escenario con espléndidos ropajes, cortesanos, guardias armados y nueva nobleza. Como el fanatismo no era suficiente para mantener la unidad de la comunidad, aparecieron las armas habituales del terror revolucionario. La ciudad era al mismo tiempo una vitrina de fenómenos psicológicos y la culminación lógica de cientos de años de sueños apocalípticos. El rey Jan se las arregló, de todas formas, para no olvidar las necesidades de la defensa, y su disciplina de hierro, juntamente con la confianza permanente en la ayuda de Dios, mantuvieron la defensa del reino, aun cuando desde principios del año 1535 el asedio se hizo más riguroso y la ciudad empezó a sufrir cada vez más los rigores del hambre. Aparecieron alzamientos y alianzas anabaptistas en otros lugares para tratar de aliviar el cerco que oprimía a Münster y a su mesías, pero las fuerzas armadas de los príncipes dieron buena cuenta de ellas y, por fin, en junio cayó en manos de los sitiadores, pero, incluso entonces, fue preciso acudir a la traición para tomar Münster. El reino anabaptista fue destruido por la sig-

nificativa y extraña alianza del obispo católico de Münster con el landgrave luterano de Hesse; las tropas aliadas pasaron una cuenta terrible a los vencidos y aniquilaron hasta el último hombre y la última mujer del reino sectario. Knipperdolling y el rey Jan murieron en la tortura, y Münster volvió a su antigua religión.

El final del reino de Jan de Leiden sirvió para purificar al anabaptismo de todas sus locuras. No volvió a haber más experimentos apocalípticos, milenaristas o mesiánicos, y a partir de 1536, todas las denominaciones religiosas de la época, cualquiera fueran sus tendencias, adoptaron actitudes y formas más sobrias. La política se hizo rápidamente con el control de los acontecimientos y, en el futuro, ni el fanatismo ni el descontento social desempeñaron un papel semejante en la marcha de la historia. No obstante, para los anabaptistas, los hechos de Münster constituyeron un golpe muy duro, casi mortal. El mundo y, más concretamente, todos aquellos que estaban revestidos de autoridad quedaron sobrecogidos de odio y de terror por aquella evidente disolución de todo orden moral o legal. Los rumores exageraron lo espeluznante de una rebelión cuya desnuda verdad era ya por sí sola bastante anormal; dondequiera que aparecieran corrientes anabaptistas, siempre se vieron grandemente menoscabadas por el recuerdo de lo que había ocurrido en Münster. La represión parecía ser el único medio adecuado para hacer frente al anabaptismo, y ni que decir tiene que fue utilizado con entusiasmo, especialmente en los Países Bajos.

A pesar de todo, las sectas sobrevivieron. Encontraron nuevos líderes. El peregrino Marbek (muerto en 1556), técnico minero de gran habilidad, procedente del Tirol, consiguió vivir en Augsburgo como técnico de la ciudad a partir de 1544, y desde allí pudo organizar los Hermanos del sur de Alemania. En los Países Bajos, un cura de mediana edad, Menno Simons (1496-1561), que no llegó a convertirse hasta 1536, reagrupó a las destruidas comunidades y las salvó del aniquilamiento imponiendo a sus seguidores una disciplina eclesiástica extremadamente rígida. Hubo otros líderes, como, por ejemplo, el ardoroso David Joris, discípulo flamenco de Melchor Hoffmann, que continuó fiel a la doctrina de su maestro respecto a la Segunda Venida y que, durante algún tiempo, se consideró a sí mismo como auténtico profeta de Dios. No obstante, Joris se retiró finalmente a Basilea, donde vivió con identidad supuesta durante doce tranquilos años, respetado por todos. Cuando en 1558, dos años después de su muerte, fue descubierta la verda-

dera identidad del famoso hereje, el consejo municipal, espantado, dispuso que los restos fueran quemados para que las autoridades de la ciudad pudieran quedar en paz con Dios y con los hombres. Simons curó a los Hermanos Holandeses de toda forma de creencias violentas; se convirtieron en unas asambleas pacíficas de gentes piadosas y retiradas que perpetuaron las tradiciones más apacibles del anabaptismo. El movimiento que había brotado en Zúrich, inspirado en Allstedt, y que en diez años escasos había logrado crear numerosas comunidades sectarias por toda Alemania y aun fuera de Alemania para después sufrir la catástrofe de Münster, sobrevivió en las parroquias rurales, mansas y resignadas, de hutteritas y menonitas. A pesar de todo, no perdió su seguridad en que era portador de una revelación especial, ni su tranquilo y arrogante rechazo de todo aquel que no la compartiera. Los Hermanos Holandeses influyeron notablemente en la aparición de sectas en la Inglaterra isabelina y jacobea; contribuyeron a crear las actitudes de consciente superioridad puritana que caracterizan a todas estas iglesias «congregadas». Por supuesto, las doctrinas milenaristas no habían muerto, pero no volvieron a turbar la época de la Reforma.

Durante el apogeo del anabaptismo, sus contemporáneos tenían tres religiones para elegir: la papista, la reformada y la sectaria. Se ha dicho que la total destrucción de la tercera de las alternativas mencionadas eliminó las esperanzas de llegar pronto a la tolerancia y a la libertad de conciencia. Esta idea parte de una falsa noción respecto al anabaptismo, ya que este siempre alentó la convicción de que solo un determinado grupo de creyentes obtendría la salvación, a la que, con frecuencia, se unió la creencia en sueños apocalípticos de conseguir la salvación mediante la destrucción de los malvados para establecer el reino de Cristo en la tierra. El anabaptismo era, por tanto, mucho más intolerante que la iglesia institucionalizada. Donde quiera que triunfó, puso en práctica el terror, y no podía ser de otra manera. Nadie podrá negar que el movimiento anabaptista hizo surgir personajes de auténtica piedad, de fe sencilla y de apacible conducta, pero esto no altera el hecho de que su máximo atractivo radicara en su promesa de dar poder y gloria a los pobres, a los débiles, a los agraviados. Es sin duda significativo que personas que creían tan sinceramente en la tolerancia, como Schwenckfeld y Franck, tuvieran pendencias con los anabaptistas, como también lo es que ni Schwenckfeld ni Franck ejercieran influencia más que en muy pocos. Por respetables y piadosas que

sean las sectas que en nuestros días ven en el anabaptismo del siglo XVI un antecedente de sus creencias, las corrientes anabaptistas de la Reforma fueron un fenómeno violento, nacido de ideales irracionales y psicológicamente desequilibrados, apoyado en la negación de la razón y en la sublimación de ese tipo de inspiración inmediata y directa que permite a los hombres hacer lo que les viene en gana. Ni siquiera los espantosos sufrimientos de sus infelices prosélitos deben hacer suponer que la humanidad hubiera podido liberarse de sus pasiones mediante métodos irracionales y míticos.

V. LA SITUACIÓN FUERA DE ALEMANIA

¿Se hubiera propagado la Reforma tanto y con tal rapidez de haber surgido fuera de Alemania? En cualquier caso, el que comenzara en el centro de Europa posibilitó su rápida irradiación en todas direcciones. El círculo de países que rodeaban el Imperio conoció, uno tras otro, el influjo de la Reforma[1]. Otro factor que contribuyó considerablemente a esta rápida expansión fue la situación de Alemania como centro del mercado europeo. Los mercaderes alemanes no solo llevaban mercancías a Venecia y Francia, sino también ideas y libros luteranos. La Hansa del norte de Alemania transportaba la Reforma a los países escandinavos convenientemente empaquetada, junto con las balas de paño y los cargamentos de grano. Las relaciones comerciales con Alemania contribuyeron grandemente a fomentar la propagación del luteranismo en las tierras del este. Los holandeses que comerciaban con Londres y Hull desempeñaron un importante papel en la introducción de las ideas luteranas e incluso anabaptistas en Inglaterra. Allí donde llegaran las afanosas conexiones mercantiles de Alemania, llegaba también la propaganda reformista, primero clandestinamente y luego de forma abierta. Los folletos y libros que por tal medio se importaban eran pronto traducidos a las lenguas vernáculas.

Lo que antecede no quiere decir que la Reforma de los países mencionados se lo debiera todo a la influencia de Alemania. La rebelión de Lutero encontró simpatizantes por doquier. La situación de la iglesia era muy parecida en la mayor parte de Europa, y no solo el clero alemán era el afectado por la corrupción, la mundanalidad, la lasitud espiritual, la inmoralidad y la inutilidad. Consiguientemente, el anticlericalismo era un fenómeno que se daba

[1] En este capítulo resultará necesario superar los límites del año 1530, porque gran parte de la expansión del luteranismo es un fenómeno que pertenece a la década siguiente a la fecha mencionada.

bastante en todas partes, como se daba también una actitud de descontento por parte de los humanistas frente a los abusos y los fallos de la doctrina de la iglesia. Antes de que se oyera el nombre de Lutero por primera vez, ya se rendía homenaje a Erasmo en todas partes, desde Valladolid hasta Cracovia. En todas las universidades y escuelas de Europa había discípulos entusiastas de Erasmo que propagaban sus característicos ataques contra los monjes ignorantes y los aburridos escolásticos, e integraban una buena parte de sus enseñanzas positivas en las doctrinas éticas y espirituales tradicionales del cristianismo, sentando así las bases del humanismo cristiano. En todas partes había hombres, y con frecuencia eran hombres influyentes que ocupaban puestos altos en la jerarquía de la iglesia, que estaban de acuerdo con Erasmo en que las prácticas puramente externas y la intelectualmente indefendible rutina de la iglesia no representaba la verdadera religión. Por diferentes que fueran las posturas de Erasmo y Lutero –y no solo discrepaban, como hemos visto, sino que además se detestaban recíprocamente– no cabe duda de que tanto en el resto de Europa como en Alemania los humanistas erasmistas sintieron en un principio simpatías por la Reforma.

Por otra parte, Alemania no era el único país con tradiciones místicas y espiritualistas, fueran o no ortodoxas sus proyecciones externas, que deseara la vuelta a la vida religiosa sencilla e íntima que en opinión común había perdido de vista la iglesia. Los lolardos de Inglaterra, los husitas de Bohemia, los individuos o pequeños grupos que deseaban reavivar la fe religiosa en Italia, en España y en Francia constituían terreno abonado para la Reforma religiosa, aunque a veces las doctrinas de Lutero e incluso las de Zuinglio no sirvieran para satisfacer sus aspiraciones más de lo que habían servido para colmar los anhelos de Müntzer o Grebel. La recíproca influencia de lo viejo y lo nuevo, del humanismo racionalista y las esperanzas místicas, de la Reforma secular y la Reforma transcendental, de la búsqueda personal de la salvación y el entusiasmo por los que se rebelaban contra la iglesia, era una característica tan importante fuera de Alemania como en el país que sirvió de cuna a la Reforma. Por otra parte, lo mismo en los demás países que en la propia Alemania, el desarrollo de las nuevas iglesias dependió, en gran medida, de las actitudes políticas y del poder temporal. La forma que adoptó el impacto de Lutero en el mundo cristiano fue muy diferente en los diversos países.

En el sur

Incluso en países como Italia y España, a los que tradicionalmente no suele considerarse muy vinculados a la Reforma, no fue fácil la victoria de la iglesia vieja. En estos dos países aparecieron también movimientos de dudosa ortodoxia, susceptibles de dejar penetrar las nuevas ideas. En España se planteaba el caso de los recientes conversos del islamismo y del judaísmo, que, aunque no especialmente inclinados a abrazar el luteranismo, siempre inspiraban la sospecha de que podían perder fácilmente la gracia en la primera oportunidad que se les presentase; estaban también los iluminados o *alumbrados,* grupos de místicos cuyos antecedentes continúan siendo tan oscuros como sus doctrinas, pero que, en todo caso, ponían la unión personal con Dios por encima de los formalismos de la iglesia. En Italia había numerosos individuos que predicaban la renovación religiosa de una u otra forma, haciendo siempre caso omiso de las instituciones eclesiásticas oficiales. Fray Girolamo Savonarola (1452-1498) explotó duramente la situación de inestabilidad que existía (agravada, como siempre, por la decadencia económica) con su república puritana de Florencia, pero la mayoría de estos activistas eran hombres que, como el eremita camaldulense Pablo Justiniani (1476-1528) se dedicaban a predicar la reforma pacífica y la vuelta a una vida religiosa purificada. Tanto en España como en Italia hubo una gran influencia humanista. Por lo que se refiere a Italia, no es preciso insistir en este aspecto ya que, en aquel país, cuna del humanismo, hubo movimientos como la Academia Florentina, con su cristianismo platónico, y la adición de san Sócrates a la lista de los santos, que tuvieron más influencia que Erasmo. Por su parte, en España existía una enorme influencia de Rotterdam, y sus intelectuales acogieron con fervor las doctrinas erasmistas. La propia Universidad de Alcalá, fundada por el cardenal Cisneros para hacer resurgir el saber de la iglesia, y que en el decenio de 1520 era una institución floreciente, estaba llena de erasmistas. También estaban representados en la corte de Carlos V, lo que hizo aumentar grandemente su número y su seguridad. La situación de la iglesia era muy diferente en los dos países. En Italia estaba peor que en ninguna parte; los numerosos obispos, con frecuencia indiferentistas, abrían la marcha junto con los papas, siempre carentes de espiritualidad, hacia el aumento general de la mundanalidad y la corrupción del clero. Por su parte, la

iglesia española había sido totalmente revisada y reparada en los 50 años anteriores, y aun cuando ni el propio Cisneros pudo eliminar totalmente la corrupción y la ignorancia, consiguió reducir considerablemente estos males, dando origen, solo en España, a una iglesia suficientemente reformada como para hacer frente con confianza a la Reforma.

Además, la iglesia española contaba con un arma verdaderamente temible para la destrucción de la heterodoxia. La Inquisición española era una institución única, creada con el propósito de extirpar de la península las religiones no cristianas. Le debía su fundación y poder no a Roma, sino a los Reyes Católicos, Fernando e Isabel. Desde 1483, el Real Consejo de la Suprema y General Inquisición (comúnmente llamada la Suprema), bajo el mando de Tomás de Torquemada como inquisidor general, constituía un instrumento de terror que, por su sigilo, su empleo despiadado de la tortura y la hoguera, su exención de todo tipo de restricción o supervisión y su capacidad para proceder contra los más encumbrados del país, se había convertido en un detector y eliminador infalible de toda desviación en cuestiones de fe, por mínima que fuera. Dominada por frailes inquebrantablemente ligados a las enseñanzas de la iglesia, sin excluir sus prácticas más rutinarias, la Inquisición tomó pronto medidas contra los iluminados y los erasmistas.

Los iluminados fueron condenados en 1525. Incluso Ignacio de Loyola, fundador de la Orden de los Jesuitas y luego santo de la iglesia, tuvo problemas con la Inquisición en 1527, y fue encarcelado por sus contactos con el movimiento místico de los iluminados. Los humanistas constituían un hueso más duro de roer porque tenían buenos amigos entre los principales obispos y en la corte. La Inquisición no estaba, ni mucho menos, libre de corrupción. El secreto de sus trámites, su negativa a informar a los acusados de los cargos y testimonios que había contra ellos, junto con la práctica de confiscar las propiedades de los sospechosos y de sus familias, dejaban la puerta abierta a los abusos y a que fueran procesadas personas totalmente inocentes, por motivos de venganza personal o de codicia. Las *cortes* urgieron en repetidas ocasiones a Carlos V para que asumiera el control del Santo Oficio, especialmente porque, después de la muerte de Fernando de Aragón, la corona ejercía un control mucho menos riguroso que antes; empero, la propagación del luteranismo a principios de la década de 1520 dio a la

Inquisición un nuevo plazo de vida y el emperador se limitó a este respecto a tener buenas intenciones.

No se sabe si, en la práctica, llegó a haber conversiones al luteranismo en España, entre otras cosas porque la Inquisición usaba la táctica difamatoria de llamar luteranos a todos los que no se ajustaban a su estrecho concepto de la ortodoxia. De todas maneras, sí hubo erasmistas que ridiculizaban a los frailes, denunciaban la Inquisición y mostraban un cierto desprecio hacia las ceremonias de la iglesia. En 1527 se convocó una asamblea en Valladolid para investigar las doctrinas erasmistas y en ella fueron derrotados los frailes, pero cuando la corte erasmista de Carlos partió con él en 1529, los humanistas perdieron la protección que habían tenido. La Inquisición gozaba ahora de completa libertad de actuación y tenía la osadía de atacar a hombres que contaban con el favor imperial. Para 1538 el antes numeroso y fuerte grupo de los erasmistas había sido destruido o se había visto obligado a retractarse o a huir. Un hombre tan eminente como el anciano Pedro de Lerma (1461-1544), primer cancelario de la Universidad de Alcalá y erudito pacífico donde los hubiera, sufrió prisión y exilio y terminó sus días en París porque, como con toda razón decía él, en España nadie podía ya estudiar o investigar en serio. El que la ortodoxa Sorbona no se opusiera a la presencia de Lerma quiere decir que este no tenía ni el más ligero tinte luterano, y el hecho es que la persecución de los herejes se había convertido rápidamente en España en un ataque general y oscurantista contra todo lo que significara trabajo o independencia intelectuales.

En España no hubo, por consiguiente, movimiento de reforma protestante, sino solo personas que no estaban de acuerdo con la iglesia. Francisco de Encinas (muerto en 1552), que estuvo en Wittenberg, Inglaterra y Estrasburgo, parece haber sido un luterano bastante claramente definido, al contrario de lo que ocurría con la ambigua actitud de Miguel Servet (1511-1553). Servet era un hombre inteligente y reflexivo que había estudiado leyes y medicina y que carecía de estudios teológicos, pero no de interés por esa disciplina. Preocupado por la presencia en España de restos de judíos y moros, llegó a la conclusión de que la doctrina de la Trinidad era el único obstáculo que impedía su total asimilación, y cuando Servet descubrió que dicha doctrina no tenía base específica en la Biblia escribió, a la edad de 20 años, el libro titulado *De Trinitatis erroribus* (1531), que hizo de él el archihereje de su tiempo. La igle-

sia occidental había estado particularmente sensibilizada respecto a las opiniones antitrinitarias desde que casi se hunde en la herejía arriana de los siglos IV y V. Todas las iglesias del siglo XVI heredaron la convicción de que negar la divinidad de Cristo y el carácter personal del Espíritu Santo constituía la peor, la más imperdonable herejía. Servet huyó de España y se fue a continuar sus estudios de medicina a Francia, entabló una polémica con Calvino y murió víctima del reformador de Ginebra[2]. La influencia de Miguel Servet fue muy escasa. No puede decirse lo mismo de Juan de Valdés (1500-1541), el español más importante a este respecto y que vivió en Italia. Valdés, fervoroso humanista, tenía un hermano, Alfonso, de sus mismas tendencias y que, como secretario de Carlos V, pudo protegerle hasta su muerte, en 1532. Juan publicó en 1529 su *Diálogo de la doctrina cristiana,* en el que, siguiendo a Erasmo, ataca la religiosidad puramente externa y poco satisfactoria de la iglesia. Aunque pudo huir antes de que le ocurriera lo peor, fue procesado, en rebeldía, por la Inquisición y probablemente condenado por hereje (1532), decidió emigrar a Roma en busca de trabajo y seguridad.

En comparación con la España de la Inquisición, Italia –e incluso el reino de Nápoles, de Carlos V– parecía ofrecer un ambiente más acogedor tanto a humanistas como a reformadores. La división de la península italiana en múltiples estados y pequeños principados, junto con la intrincada estructura política de aquel microcosmos europeo, no permitió que se pusiera en práctica un plan coordinado para eliminar la heterodoxia. Al menos hasta 1530 aproximadamente, muchos de los mejores y más ejemplares miembros del alto clero veían con buenos ojos la honda preocupación que sentían humanistas y místicos de Italia por efectuar una reforma de las costumbres y de ciertos aspectos esenciales. Las doctrinas de los reformadores no encontraron tampoco en Italia grave oposición al principio, aunque las cosas cambiaron cuando empezaron los conflictos religiosos en otras partes de Europa. Más concretamente, los obispos y cardenales de tendencias moderadas, erasmistas o reformadoras, se replegaron a las suposiciones más defendibles de la reforma católica, que se contentaban con eliminar los abusos sin modificar aspectos esenciales[3]. Pero antes de que

---

[2] Véase «La Reforma en Ginebra», cap. VIII, p. 244.

[3] Véase «La Reforma católica», cap. VII, pp. 187 y ss.

esto ocurriera ya se habían hecho fuertes en Italia algunas tendencias más extremistas. La república de Venecia contribuyó particularmente a este fortalecimiento. Sus relaciones comerciales con Alemania facilitaban la importación de ideas luteranas; las posesiones que acababa de adquirir en el interior, entre las que se contaba la famosa Universidad de Padua, ofrecían vasto campo para actividades misioneras; por otra parte, sus ya crónicas pendencias con el Papado acerca de las tierras arrebatadas a los antiguos estados papales servían para fomentar una actitud general de tolerancia. A partir de 1546, Vicenza, dentro del territorio de Venecia, se convirtió en un centro de actividades anabaptistas. Los pequeños estados independientes podían servir de refugio y, así, por ejemplo, la corte de Ferrara, que presidía su duquesa Renée de Francia, fue desde 1528 casi una célula reformada en el cuerpo político.

De todas formas, el apogeo de la Reforma italiana se debió más a Calvino que a Lutero, y no se convirtió en realidad palpable hasta después de 1535, aproximadamente. Antes de esa fecha resulta difícil distinguir entre el general descontento con la corrupción de la iglesia y las formas solapadas de penetración que adoptaron las ideas revolucionarias. Parece ser que las doctrinas luteranas y anabaptistas tuvieron una amplia difusión entre todo tipo de personas, tanto clérigos como seglares, lo mismo nobles, artesanos o campesinos que obispos, clero de parroquias o frailes; sin embargo, las doctrinas reformistas no llegaron a organizarse con la eficacia necesaria como para suponer una amenaza a la hegemonía de la iglesia. A partir de 1530, el Papado decidió atajar más enérgicamente estas manifestaciones esporádicas de herejía, y rápidamente acabó con ellas, ayudado en su tarea por las autoridades municipales, entre otras. El único grupo que sobrevivió fue el formado en torno a Juan de Valdés, que residió en Nápoles desde 1533, donde fue elaborando sus ideas, mantuvo contactos con amigos y seguidores de toda Italia y atendió a los que iban a visitarlo, ansiosos de aprender del maestro. Valdés nunca llegó a romper con la iglesia y murió pacíficamente en su seno; sus ideas y creencias religiosas no han podido ser definidas con exactitud. Todos los movimientos religiosos reformistas radicales, y entre ellos los antitrinitarios, han querido ver en Juan de Valdés uno de su fundadores, pero lo cierto es que, para Valdés, la esencia de la religión era cosa distinta de las instituciones eclesiásticas. Aunque compartía algunas de las ideas que sostenía Schwenckfeld, entre otros, a propósito del significado

del espíritu interno y de la accidentalidad de la iglesia, Valdés carecía, al parecer, de todo espíritu militante y prefirió permanecer ligado a las tradiciones de Erasmo y a la *devotio moderna.* Es cierto que Valdés criticaba a quienes pensaban que la verdadera religión consistía exclusivamente en cumplir las normas de la iglesia en sus manifestaciones externas –ayuno, confesión, oración a los santos o a la Virgen María, es decir, realizar obras en el sentido luterano–, pero esas críticas las hacía todo el mundo que entendía la religión en un sentido más profundo, con la excepción quizá de los dominicos de la Inquisición española, para quienes criticar esta forma puramente externa de entender la religión cristiana entrañaba también una actitud herética. La fe de Juan de Valdés era, de hecho, sincera pero indeterminada, flexible y variable, innocua en cualquier época que no hubiera sido aquella, centrada en la búsqueda personal de Dios y en aquella «imitación de Cristo» que el humanismo había identificado con las virtudes estoicas.

La influencia que ejerció sobre bastantes *belles âmes* hizo de Valdés una especie de profeta de menor rango. Hubo, concretamente, damas de la aristocracia, y entre ellas la princesa Catalina Cybo, y Julia Gonzaga, duquesa viuda de Faietto (ambas terminaron sus días en un convento), que veían en Juan de Valdés una fuente de inspiración religiosa. Victoria Colonna, viuda del gran general de Carlos V, el marqués de Pescara, y centro del más famoso *salón* de la última parte del Renacimiento (mecenas de Miguel Ángel, amiga de hombres tan diversos como el futuro cardenal Reginaldo Pole y el futuro hereje Bernardino Ochino), mantuvo también contacto con numerosos discípulos de Valdés. Ochino (1487-1564) fue probablemente la personalidad más destacada entre todas aquellas que experimentaron la influencia de Valdés. Predicador fervoroso y elocuente, se pasó la vida buscando la verdadera religión cristiana, que siempre parecía estar un poco más allá. En la primera época de su vida, ingresó en la rigurosa Orden de los Franciscanos Observantes, pasó luego a aquel retoño franciscano aún más riguroso, la Orden Capuchina, de la que llegó a ser vicario general, para caer luego bajo la influencia de Lutero. En 1539 predicaba ya doctrinas heréticas, y en 1542 anunció su conversión a la herejía y huyó a Ginebra. Pasó el resto de su vida viajando (Estrasburgo, Inglaterra, Zúrich, Polonia) y terminó sus días dentro del anabaptismo, en Moravia. Otro de los personajes relacionados con Juan de Valdés fue Pedro Carnesecchi, ejecutado por hereje en

1567. Era una de las personalidades más destacadas de entre quienes creían que del remolino y confusión de ideas ortodoxas, casi heterodoxas y decididamente heréticas que había por toda Italia en los decenios de 1520 y 1530, podía surgir una religión verdadera, compatible con la continua existencia de la iglesia. Carnesecchi pertenecía a la nobleza y tenía amigos influyentes; de ahí que pudiera escapar de sus perseguidores hasta que, en una Italia muy diferente ya, dominada por la Contrarreforma, cayó por fin, víctima de la reorganizada Inquisición papal. Algunos de los amigos de Valdés se hicieron calvinistas, otros volvieron al seno de la iglesia romana, otros, en fin, formaron los pequeños y numerosos grupos anabaptistas que aparecieron en el decenio de 1540, principalmente en el norte de Italia. Muchos de estos personajes siguieron el ejemplo de Ochino, y a partir de 1545, aproximadamente, la emigración de los protestantes italianos originó una verdadera diáspora principalmente en Suiza, pero con brotes también en Inglaterra y Polonia. Se contaban entre estos también los partidarios abiertamente antitrinitarios, partidarios del socinianismo, es decir, del conjunto de las doctrinas de Fausto Sozzini (1539-1604), activo líder de sectas en Polonia y en Transilvania a finales de siglo. Como siempre, en la propagación del anabaptismo influyó la suerte de los pobres y de los humildes y la depresión económica que las guerras habían producido, o agravado, en Italia.

En el oeste

A diferencia de lo que ocurrió en la quebrantada y fragmentada Italia, donde el impacto de la Reforma indujo a muchas personas anticlericales y espiritualmente insatisfechas de todas las clases sociales a buscar la salvación en alguna de las numerosas y variadas doctrinas sectarias, la penetración de la Reforma en Francia fue menos amplia si bien más profunda quizá. También en este país encontramos ideas y protagonistas similares a los que vimos en Italia, pero las circunstancias que actuaban en Francia dieron origen a un clima diferente y estimularon innovaciones no tan diversas como las que produjo la desunión política y, durante algún tiempo, la liberal tolerancia de la Italia del Renacimiento. El humanismo tuvo también sus entusiastas en Francia, y entre ellos destaca Guillaume Budé (1467-1540), quizá el mejor especialista en estudios

clásicos de su tiempo. Budé se interesaba especialmente por la filología; editó diversos textos clásicos y se mantuvo al margen de las controversias teológicas. Erasmo tenía también sus partidarios, pero nunca ejerció una influencia tan amplia como en Alemania o España, por ejemplo. Y lo que es más importante, las doctrinas erasmistas nunca llegaron a arraigar en las universidades. Las universidades francesas estaban dominadas por la facultad teológica de la Universidad de París, la famosa Sorbona, que durante mucho tiempo había sido el baluarte de la ortodoxia y hasta del oscurantismo. Budé, que nunca tuvo empleo regular académico, trabajó denodadamente por fundar una nueva academia humanista, y en 1530 logró convencer a Francisco I para que concediera la carta de fundación de lo que pronto se conocería con el nombre de Collège de France, centro de estudios modernos, del que la Sorbona se sentiría muy celosa.

El principal erasmista fue Jacques Lefèvre d'Étaples (1455-1536), cuyo misticismo se fundamentaba, como era habitual, en los estudios bíblicos y humanísticos. Como tantos otros, Lefèvre acogió muy bien las primeras noticias de Lutero porque parecían apoyar sus propias doctrinas teológicas espiritualistas de la gracia y la fe. Lefèvre se convirtió en el jefe de un pequeño pero influyente grupo de reformistas moderados. Su discípulo Guillaume Briçonnet (1470-1533), obispo de Meaux desde 1516, reunió en su diócesis a un grupo de hombres de ideas parecidas –el propio Lefèvre, Gérard Roussel (1480-1550), Guillaume Farel (1489-1565)– y llevó a cabo una Reforma local a su manera. No solo mejoró muy notablemente las normas de conducta del clero diocesano, sino que estimuló reformas litúrgicas que se aproximaban mucho a la heterodoxia doctrinal. El grupo de Meaux constituía un centro difusor de ideas y un ejemplo de altos ideales morales, empeñado en la tarea de llevar a la práctica, lleno de entusiasmo en muchas ocasiones, las aspiraciones de los reformadores humanistas moderados. Entre las enseñanzas de Lefèvre figuraban algunas de las ideas antisacramentales y antiinstituciones eclesiásticas que tan comunes eran entre los fieles partidarios de Erasmo. Farel era un revolucionario en potencia, como luego demostraría en Ginebra[4]. Roussel era un místico. Presentaba igualmente inclinaciones a la mística la personalidad más interesante de entre todos los personajes que man-

[4] Véase «La Reforma en Ginebra», cap. VIII, p. 238.

tenían algún tipo de superficial relación con el grupo de Meaux; nos referimos a Margarita de Angulema, hermana de Francisco I y posteriormente reina de Navarra, cuyo *Espejo de un alma pecadora* (1531) muestra claras influencias de la *devotio moderna* y de Tomás de Kempis.

Con todo, estas manifestaciones de inquietud espiritual no tenían por qué ser necesariamente heréticas. La reina de Navarra se consideró siempre una fiel hija de la iglesia; Brinçonnet empezó a atacar a Lutero y a los libros luteranos en fecha temprana, en 1522, y, dos años antes, uno de sus principales discípulos, José van Clichtove, ardiente humanista, emprendió un violento ataque contra Lutero. En el grupo de Meaux había futuros reformistas, pero en sí mismo era esencialmente conformista. Lo mismo Brinçonnet que Lefèvre continuaron anhelando la reforma sin la Reforma, aunque a partir de 1525 se darían cuenta de que los conservadores de la Sorbona estaban cometiendo el habitual error de identificar a Lutero con Erasmo, con el consiguiente peligro para ellos. No se sabe exactamente qué influencia tuvieron estos reformadores de Meaux fuera de los estrechos límites de un pequeño grupo de intelectuales y simpatizantes pertenecientes a las altas esferas sociales. Ciertamente existía en Francia suficiente descontento –social, económico, espiritual– como para que la propaganda evangélica encontrara eco. Pronto empezaron a importarse las obras de Lutero, que eran muy leídas, y, ya desde los primeros años de la década de 1520, hay noticias de personas o grupos, normalmente de posición social humilde, a los que se considera sospechosos de tendencias o inclinaciones heréticas. De todas formas, la situación era esencialmente diferente a la de Alemania. Por supuesto, la iglesia de Francia estaba tan corrompida y en una situación tan lastimosa como la de los demás lugares de Occidente, pero en Francia no tenía la mínima independencia respecto al Estado, y estaba mucho menos sometida a Roma que la mayoría de las iglesias occidentales. La Pragmática Sanción de Bourges (1438) había concedido tanta autonomía a la jerarquía francesa que casi había originado una iglesia gala independiente. El Concordato que León X y Francisco I firmaron en Bolonia, en 1516, puso fin a la libertad eclesiástica de Francia. En virtud de ese tratado el papa anulaba la Pragmática Sanción, volvía a asumir el control de la iglesia francesa y, con la misma, entregaba al rey la mayor parte de dicho control. Los nombramientos, la disciplina y la legislación eclesiásticos quedaban, a

partir de entonces, en gran parte, en manos de la corona. Por consiguiente, puede que la iglesia francesa provocase los habituales sentimientos anticlericales en el laicado –que expresó quizá mejor que nadie aquel eclesiástico poco común, además de consumado humanista, François Rabelais (1494-1553)–, pero no suscitó la oposición nacionalista por la sencilla razón de que la iglesia de Francia era francesa y no romana.

Más importante aún: la corona no necesitaba la Reforma para tener la oportunidad de centralizar y poner en manos del rey el control del clero porque, en gran parte, esa era ya la situación. La suerte de la Reforma en Francia dependía, pues, casi de forma absoluta, de la política y de las inclinaciones del rey cristianísimo. Cuando Francisco I subió al trono, la monarquía francesa iba ya camino del absolutismo, pero aún le faltaba mucho para llegar a él. El país no estaba ni siquiera totalmente unificado. Hasta 1529 no renunciaron los Habsburgo a sus derechos sobre el ducado de Borgoña, y solo en dicha fecha pudo el rey francés asumir el control de los enormes territorios que Borbón tenía justamente en el centro de Francia. Hasta 1532 no quedó Bretaña completamente anexionada a la corona francesa. Por otra parte, era difícil controlar en todo momento un país tan vasto y con tan variada geografía como Francia. Según la doctrina comúnmente aceptada, los poderes del rey estaban limitados por las leyes fundamentales y las costumbres del reino. Esta era la postura mantenida, por ejemplo, por Claude de Seyssel en su obra *La Grande Monarchie de France* (1519), en la que, si bien reconocía los derechos y prerrogativas de la corona, subrayaba también las limitaciones que tradicionalmente había tenido el poder real, que se manifestaban en la necesidad de tener que contar con la aprobación de sus súbditos y en la prohibición que existía de modificar las leyes que protegían los derechos fundamentales de los súbditos. De todas formas, incluso en la época a la que nos referimos, las limitaciones reales mencionadas ya no estaban vigentes del todo, y aunque los muchos observadores extranjeros –venecianos, alemanes, ingleses– que vivían en Francia exageraban al decir que era relativamente difícil distinguir al rey de Francia de un auténtico déspota, no cabe duda de que tenían alguna razón.

A partir de la última fase de la Guerra de los Cien Años, los reyes de Francia habían podido recaudar pesados tributos de sus súbditos sin necesidad de consentimiento alguno y, a pesar de que sus ordenanzas, tenían carácter formalmente legal. Ninguno de los

diversos cuerpos representativos de carácter local o nacional intervenía en las tareas legislativas y, aunque podían y de hecho presentaban quejas, quedaba pura y totalmente al arbitrio del rey tomar o no medidas al respecto. Las limitaciones de las leyes fundamentales, a las que aludía con tanta insistencia Seyssel, tenían poco sentido, toda vez que las instituciones que debían obligar a su cumplimiento no lo hacían. A pesar de que las ordenanzas reales necesitaban ser registradas por los tribunales superiores de justicia, el *Parlement* (especialmente el de París), para poder tener fuerza de ley, Francisco I empezó a someter estos en otros tiempos poderosos organismos –siempre rivales en potencia– a la voluntad real. Tanto él como su sucesor, Enrique II (1547-1559), redujeron el poder del *Parlement* mediante la creación de tribunales centrales nuevos, con personas del *consejo real,* y debilitando su resistencia u oposición a la legislación del rey, celebrando frecuentes *lits de justice,* juntas que se celebraban en presencia del rey, y en las que toda crítica u oposición resultaba aplastada implacablemente. Quizá siguiera existiendo el principio de tener que contar con la aprobación de las asambleas del pueblo, pero no tenía muchas posibilidades de ser puesto en práctica. Los estados generales no se reunieron en los años que transcurrieron entre las dos importantes asambleas de 1484 y 1560, y, aunque Francisco I convocó bastantes juntas parciales, cada vez se limitó más a consultar a la nobleza adicta y al domesticado *Parlement.*

Las reformas administrativas mejoraron la recaudación y manejo de los ingresos, multiplicaron los tribunales centrales de justicia y redujeron la autonomía de los organismos locales. Francisco I continuó la política de transferir el gobierno y la administración locales de manos de los magnates de las localidades a manos de los funcionarios de la corona. Francisco I contó, para esta tarea, con la valiosa colaboración de un cuerpo de fieles servidores, dotados de poderes especiales, los *master of requests,* encargados de difundir la autoridad central por las regiones. Aunque, sin duda, el rey se benefició de estas reformas políticas y administrativas y aunque, para no entrar en detalles, suele alabársele por ellas, Francisco I merece muchas menos alabanzas que la mayoría de los reyes. Lo único que le interesaba eran sus actividades cortesanas –es decir, la guerra, los torneos, la caza (de venados y mujeres)–, y donde mejor se encontraba era en compañía de su alta nobleza, en su brillante y superficial corte. La paciente labor de ampliar los poderes reales se

confió a aquella numerosa y creciente burocracia, compuesta por hombres versados principalmente en Derecho romano, que idearon la forma de hacer surgir el absolutismo, y fueron recompensados por él. En todo caso, se iban abriendo paso entre aquellos juristas doctrinas monárquicas menos conservadoras. Charles de Grassaille (*Regalium Franciae,* 1538) y las personas de tendencias similares conservaban gran parte de las estructuras y conceptos tradicionales, pero se servían de ellos para atribuir al rey la plena soberanía de *imperator* romano; ideas de este tipo estaban empezando a influir en la monarquía y quizá también en sus súbditos.

Hay que decir, no obstante, que todas estas doctrinas estaban muy bien en teoría, pero no resultaba tan fácil ponerlas en práctica. La segunda parte del siglo –luchas entre facciones de aristócratas, disfrazadas de guerras religiosas– pondría de relieve la gran debilidad de la autoridad real frente al persistente poder de la gran nobleza territorial y la vastedad del país. No está justificado aplicar el calificativo de despótica a la monarquía francesa de esta época. Puede que Francisco I no convocara asambleas generales, pero antes de 1530, en particular, convocó muchas asambleas de menor importancia (compuestas por nobles y representantes de las poblaciones) para estudiar cuestiones diplomáticas o financieras. Los primeros tratados del rey contaban siempre con algún tipo de aprobación por parte de sus súbditos. Los consejos provinciales, de composición y poder variables, se mostraban muy activos, y el derecho del rey a fijar impuestos se veía limitado tanto por la necesidad de conseguir la cooperación del contribuyente, como por la creciente importancia de las necesidades financieras, que obligaba a tomar algún tipo de precauciones para evitar una posible resistencia activa. El rey favorecía a la nobleza y explotaba a la burguesía, cosas ambas que no constituían ni la mejor política, ni la política tradicional para llegar al absolutismo real. En términos generales, todo parece indicar que persista el concepto tradicional de monarquía de derecho, fundada en el respeto a la ley, obligada a solicitar la opinión de sus súbditos, aunque los reyes estaban empezando a cambiar sus normas y costumbres a este respecto. Hay que añadir que la monarquía francesa, en manos de poderosos reyes, era la menos limitada de Europa en esta época, y Francia, el país más centralizado de todos. Con sus grandes riquezas naturales (gran parte de las cuales absorbía la política real de costosas guerras, con posguerras aún más costosas), su numerosa población y aquella

devoción por su rey que una sucesión de humillaciones y desgracias había infundido en los franceses durante los siglos XIV y XV, Francia prestaba su temible apoyo, si bien con titubeos a veces, a un príncipe agresivo y autocrático que, como hemos visto, podía hacer casi lo que le viniera en gana con la iglesia.

El poder de la corona como tal no actuó necesariamente en contra de la Reforma. Margarita de Angulema gozaba de gran influencia sobre su hermano, y en la corte había otras personas que estaban de acuerdo con las tendencias moderadamente reformistas de Margarita. A Zuinglio le parecía que había tantas posibilidades de expansión en Francia que, en 1525, dedicó a su rey la obra que constituye la exposición más sistemática de la teología zuinglianista, el *Comentario sobre la verdadera y la falsa religión.* Los que oponían mayor oposición a las nuevas ideas eran la Sorbona y el *Parlement,* de París; ninguna de estas instituciones gozaba de las simpatías del monarca, que se enorgullecía de su admiración por todo lo que el Renacimiento y el humanismo representaban en el mundo de las artes y el saber, y que, respecto al *Parlement,* no había hecho otra cosa que tratar de quitarle autonomía. La política de Francisco I en Italia le obligaba a ser normalmente enemigo del papa y siempre enemigo del emperador, que ya había manifestado sus opiniones sobre Lutero en Worms. Por lo menos hasta la batalla de Pavía, el ambiente era favorable en Francia a la propagación de las nuevas ideas. Sin embargo, cuando Francisco estaba preso en Madrid, la regente, su madre Luisa de Saboya, inició una política más represiva contra las doctrinas reformistas. La reina madre era mucho más ortodoxa que su hijo y, además, Francia estaba tratando de aliarse en aquellos momentos con Roma, para hacer frente a la hegemonía española. La Liga de Cognac se reflejó en los juicios que tuvieron lugar en Francia contra los herejes. En 1527, la Sorbona, que continuaba con su inflexible hostilidad a todo lo que oliese a Reforma, amplió su repulsa a las obras de Erasmo, en cuyos libros encontró una serie de herejías viejas y nuevas que condenar. La vuelta de Francisco I terminó con esta situación; el grupo de Meaux, que se había dispersado en el periodo reaccionario, volvió nuevamente a juntarse, y todo parecía marchar bien de nuevo. No obstante, la protección que el rey ofrecía a estos moderados reformistas no implicaba inclinación alguna al luteranismo y, por otra parte, no podía durar mucho ante las presiones del ambiente. La necesidad de dinero, agravada por los rescates que, en virtud

del tratado de Cambrai de 1529, tenía que pagar por los hijos que había dejado tras sí en Madrid, forzaron a Francisco I a escuchar las protestas de los nobles y la iglesia, que resultaron no tener simpatía alguna por la Reforma. La asamblea de notables de 1527 y los consejos eclesiásticos de 1528, en Sens y Bourges, solicitaron que se tomaran medidas contra la herejía como precio a su conformidad con las peticiones de fondos de Francisco I. La Sorbona dominaba la situación dentro de la iglesia; los luteranos eran perseguidos y quemados, la corriente de publicaciones que llegaba de Alemania fue detenida e incluso cegada.

Todos los perseguidos pertenecían al «pueblo», es decir, eran hombres y mujeres sin influencia alguna. Esta circunstancia explica por qué fueron ellos los perseguidos, pero, al mismo tiempo, pone de relieve una característica de la temprana reforma en Francia, y es que las doctrinas reformistas no atrajeron a personas de alcurnia o de riqueza. Louis de Berquin, quemado en 1529, constituyó la excepción de aristócrata partidario del luteranismo. La economía francesa del siglo XVI estaba bastante atrasada. Los labradores solían cultivar fincas demasiado pequeñas para que pudieran producir otra cosa que lo necesario para su subsistencia. Los grandes señores vivían ociosos de las rentas que les pagaban, con grandes dificultades, sus arrendatarios campesinos. La industria e incluso el comercio estaban perdiendo la ocasión de participar en el general auge económico de Europa. El país se resentía aún de las heridas infligidas por más de 100 años de guerras, con frecuencia terriblemente destructivas. El proceso de acumulación de capital era lento, y todo el que había se evaporaba rápidamente en lujos ostentosos y en guerras de reyes manirrotos. Si la situación económica ayudó a la Reforma en Francia, en cierta medida, ello se debió fundamentalmente a la pobreza y las calamidades de las gentes, y no al deseo de libertad económica, o al llamado *ethos* capitalista, que poco o nada intervinieron en este sentido. Es decir, al menos, el protestantismo precalvinista atrajo a los pobres y a los humildes más bien que a los ambiciosos de fama y fortuna. Naturalmente, un movimiento formado en su mayoría por gentes sin influencia y sin fortuna era presa fácil de la reacción; en el proceso represivo se pusieron de relieve los escasos progresos que la Reforma, e incluso el humanismo, habían hecho entre los ricos y poderosos. El grupo de Meaux se replegó a posiciones ortodoxas y decayó; el luteranismo fue positivamente erradicado.

Aunque la actitud de la corona fue esencialmente represiva a partir de, aproximadamente, 1528 en adelante, hubo, no obstante, periodos de calma para los perseguidos. Francisco I no acababa de ponerse totalmente de parte de la Sorbona, y, lo que es más, continuaba supeditando su política religiosa en Francia a las necesidades de su política exterior. Desde el punto de vista de sus ambiciones terrenas, cualquier enemigo de Carlos V era un amigo suyo. Ya en 1525 había demostrado Francisco I que no estaba atado por fanatismos religiosos o doctrinales, puesto que en aquella fecha inició negociaciones con el sultán turco, y los emisarios de Francisco estimularon el avance otomano que concluyó en Viena en 1529. Así puso el monarca francés las bases de un entendimiento entre el rey cristianísimo y el infiel otomano, que en algunos momentos llegó casi a ser una alianza formal y que siempre supuso un cierto grado de cooperación entre los dos principales enemigos de los Habsburgo. Esta actitud de Francisco escandalizó a todos los buenos cristianos y fue explotada convenientemente por Carlos V en su propaganda, pero consiguió también los fines políticos que se proponía y resultó muy útil para el monarca francés. Este vio igualmente en los luteranos alemanes otra posible forma de contrarrestar el poder de los Habsburgo y desde 1530 en adelante la coincidencia de intereses dio lugar a relaciones intermitentes entre Francia y los príncipes protestantes. Todos estos compromisos de Francisco en el extranjero se reflejaron en los altos y bajos que tuvo la Reforma en Francia. Entre 1529 y 1532, Francisco trató de atraerse a los alemanes y, en consecuencia, la represión contra la Reforma cedió y se alentó a los reformistas moderados en su labor. En 1533, deseando poner al papa de su parte, accedió a publicar una bula papal contra la herejía y apoyó la política de la Sorbona. A principios de 1534, se sintió defraudado por Roma y nuevamente se acercó a los luteranos y permitió que se hiciera cierta propaganda heterodoxa. Desgraciadamente para la Reforma esta ambigüedad de Francisco animó a los exaltados a ir más allá de lo que la prudencia aconsejaba. Una mañana de octubre de 1534, las paredes de los edificios de París, Orleans, Ruan y otras ciudades aparecieron cubiertas con numerosos carteles *(placards)* atacando, en los términos más violentos, la doctrina ortodoxa relativa a la misa y la eucaristía. Alguien tuvo la osadía de colocar un *placard* en la misma cámara en que había dormido el rey en Amboise. Francisco, que nunca se distinguió por su sentido del humor, decidió considerar el hecho

como una afrenta personal y, desde aquel momento, dejó su juego con la heterodoxia.

En consecuencia, el incidente de los *placards* dio lugar a una vasta y sangrienta represión en la que la mayoría de las víctimas procedían, como de costumbre, de las capas más humildes de la sociedad. Aunque los juicios cesaron a los pocos meses, las corrientes reformistas habían llegado a su final. El año 1534 señala la conclusión del periodo de éxitos del luteranismo en Francia, y el final de toda esperanza de conquista de aquel país por la Reforma, a pesar del brote posterior calvinista. Durante todo el tiempo que la corona controló la situación, es decir, hasta la muerte de Enrique II en 1559, la política oficial se mantuvo siempre dentro de la más estricta ortodoxia, aunque el rigor de la represión experimentara variaciones. Aquellos rosados ideales de poner en práctica reformas moderadas, de acuerdo con el espíritu del grupo de Meaux y de la reina de Navarra, también se esfumaron. Lo mismo en Francia que en los demás lugares, a la aurora humanista sucedió el torvo día de la represión católica y de la represión calvinista. Desde 1534, el protestantismo francés buscaría su inspiración en Ginebra antes que en Wittenberg[5]. Aunque propiamente hablando fue el Edicto de Fontainebleau el que puso fin en 1540 a toda esperanza de mejores tiempos para la Reforma, la actitud represiva del gobierno había empezado ya a mediados del decenio de 1530 como consecuencia del radicalismo de los *placards* y del cariz cada vez más calvinista que iba tomando la Reforma francesa. El rey se dio cuenta de que podía beneficiarse de la alianza con los luteranos sin tener que tolerar disidentes religiosos en Francia, ya que, al fin y al cabo, los príncipes luteranos le necesitaban, en general, más a él que él a ellos.

A pesar de la enemistad recíproca que pudiera existir entre Francisco I y Carlos V, coincidían en su hostilidad contra la Reforma. Pero el emperador pudo, desde el principio, permitirse el lujo de ser más inflexible con los reformistas, y el considerable número de erasmistas que había a su alrededor y entre sus colaboradores nunca llegaron a debilitar su absoluta ortodoxia. La historia del movimiento luterano en sus dominios borgoñones se redujo, por consiguiente, a una inmediata y sistemática persecución imperial. Sus regentes, Margarita y María, compartían su esencial oposición

---

[5] Véase «La expansión del calvinismo», cap. VIII, p. 247.

a la Reforma, y si no siempre estaban de acuerdo con recurrir implacablemente a la Inquisición, a la quema de libros o a las ejecuciones era a causa de su temor a que se produjeran tumultos, y, en todo caso, nunca pudieron hacer nada por aliviar la represión. Por una curiosa coincidencia resultó que tanto Carlos como el nuncio del papa, Alejandro, estaban en Bruselas cuando llegó la primera bula papal contra Lutero en 1520; por ello, fue en los Países Bajos donde por primera vez se publicó la bula y donde empezó el contraataque de la ortodoxia. La Facultad de Teología de la gran Universidad de Lovaina, que constituía una isla conservadora dentro de aquella institución que, por lo demás, sentía simpatías por el humanismo[6], condenó las doctrinas de Lutero en 1519. Ni siquiera la Sorbona tomó esa medida hasta 1521. En el futuro, el emperador fue promulgando un edicto tras otro para modificar el aparato legal en el sentido de reforzar con inquisidores generales los instrumentos episcopales de investigación y represión y procuró la aniquilación de todos los herejes, acudiendo a menudo a la muerte en la hoguera para ello. Mediante una ingeniosa distinción entre delito de herejía (que solo podían castigar las autoridades eclesiásticas) y delito de desobediencia a las órdenes imperiales, Carlos pudo utilizar legalmente a los jueces seculares contra los herejes, en cumplimiento de la misión que se atribuyera de salvar al pueblo de su perdición y a la iglesia de su desintegración.

La persecución alcanzó sus objetivos. Aunque el luteranismo había encontrado muchos tempranos seguidores en los Países Bajos –entre los humanistas, entre los clérigos descontentos con la iglesia, entre los espiritualistas que aún quedaban de los movimientos del tipo de la *devotio moderna* de finales de la Edad Media y especialmente en la cosmopolita ciudad de Amberes con su numerosa población alemana–, para 1530 había sido prácticamente erradicado allí. Lo único que mantenía alerta a las autoridades y ocupado al verdugo era la expansión del anabaptismo, más vigoroso en las provincias del norte que en las del sur, mejor controladas. Hubo muchos más mártires entre los anabaptistas que entre los verdaderos seguidores de Lutero. Una de las dificultades mayores para estudiar debidamente la situación radica en que los inquisido-

---

[6] El Colegio Trilingüe de la Universidad, fundado en 1517, y en el que las clases se daban en latín, griego y hebreo, se organizó de acuerdo con las ideas erasmistas, y en él se patrocinaba la interpretación de Erasmo respecto a la teología y a los clásicos.

res tienden a llamar «luteranos» a todas las manifestaciones de la Reforma, aunque parece claro que en el decenio de 1530 eran las sectas las que predominaban. En 1540, estas ya habían sido reprimidas con bastante eficacia en el sur y, en consecuencia, la persecución cedió algo durante algunos años. En este preciso momento entraba Calvino en contacto con los Países Bajos, es decir, que se echaba a la Reforma por la puerta y entraba por la ventana. Resumiendo, la Reforma luterana nunca llegó a prender ni en el sur ni en el oeste; más aún, resultó desastrosa incluso para el movimiento de Reforma moderada anterior, que se inspiraba en el humanismo cristiano y especialmente en Erasmo. La Reforma luterana no tuvo tampoco mucho éxito en Inglaterra, a pesar de la ruptura de Enrique VIII con Roma en los años 1532 a 1534, si bien esta paralizó la persecución de protestantes que en los años anteriores se había estado llevando a cabo bajo la dirección de los obispos y de Tomás Moro. En el decenio de 1530 se introdujo en Inglaterra el luteranismo y, en ocasiones, doctrinas más extremistas, que vinieron a ser una especie de continuación de los residuos de las doctrinas lolardistas entre las clases populares; sin embargo, el luterano inglés más destacado, William Tyndale, permaneció en el exilio, en los Países Bajos, hasta que, en 1536, la represión de Carlos V terminó también con él en la hoguera. El ministro de Enrique VIII, Thomas Cromwell, sentía ciertas simpatías por las doctrinas reformistas y era partidario de establecer una alianza política con los príncipes protestantes; en la Inglaterra de Enrique, el arzobispo Thomas Cranmer avanzaba hacia doctrinas totalmente reformadas. Aunque en Inglaterra no había existido nada que se pareciese ni de lejos a los grupos de Meaux o al formado en torno a Valdés, y aunque los erasmistas del tipo de Tomás Moro y el obispo Juan Fisher permanecieron dentro de la más estricta ortodoxia (y hubieron de sufrir las correspondientes consecuencias), la generación más joven de humanistas apoyaba la política antipapal del rey y, cautelosamente, iban preparando una ofensiva doctrinal. No obstante, estas tendencias se paralizaron durante la crisis de 1539 a 1540, en la que Cromwell fue decapitado y la iglesia de Inglaterra aceptó la orden del rey de adoptar una postura religiosa totalmente conservadora. Durante el reinado de Enrique VIII se hicieron algunos intentos de reformar las costumbres, la moral, o se procuró poner fin a ciertas deficiencias, pero no se hizo prácticamente nada para reformar el culto o el dogma, como no fuera rechazar la autoridad

del papa. Inglaterra continuó con la misa romana hasta que Enrique murió (1547); la Reforma que, repentina e impetuosamente, penetró después en el país se inspiró más en Zúrich que en Lutero.

No deja de ser curioso que la Reforma alemana no consiguiera en absoluto explotar en su favor la situación, frecuentemente favorable, de países en los que el descontento social y la insatisfacción espiritual eran cosa tan corriente como en Alemania, en los que la influencia de Erasmo había movido a los intelectuales y a muchos de los miembros de la alta jerarquía de la iglesia a poner en tela de juicio las doctrinas y normas tradicionales y a adoptar una actitud abierta hacia la aceptación de posibles reformas, y en los que ni la iglesia ni el Papado gozaban de más simpatías ni inspiraban más respeto que en la patria de Lutero. Por otra parte, era natural que así ocurriera. Todos oyeron la llamada de Lutero, pero los que la escucharon con más atención fueron los pobres y los humildes, los artesanos y operarios, los campesinos de Francia y de Flandes, el proletariado de las ciudades de Italia. Naturalmente, las clases dominantes se sintieron recelosas ante un movimiento reformista que podía dar lugar a agitaciones sociales, pero, además, el eco que Lutero encontró en los estratos más humildes de la sociedad estimuló la aparición de ideas y ambiciones más extremistas que las de Lutero, que fácilmente ganaron para su causa incluso a los que en un principio consideraron a Lutero su profeta. El anabaptismo y otras sectas radicales se hicieron pronto con la hegemonía entre los disidentes religiosos italianos. En España estaba siempre a la orden del día la sospecha de que las nuevas ideas solo servían para encubrir a aquellos viejos enemigos que eran el judaísmo y el islamismo. En Francia aparecieron sin tardar mucho las corrientes sacramentarias, y las doctrinas de Calvino, más radicales, desplazaron al luteranismo que hubiera podido colaborar con el rey. Inglaterra, con la excepción de un pequeño número de personas, y aún más pequeño de grupos de escasa importancia, se contentó con servir a su rey mientras observaba la marcha de los acontecimientos. Por lo que se refiere a los erasmistas, aunque los recalcitrantes conservadores de la Suprema y la Sorbona los asimilaban a los herejes, ellos no solo negaban, con toda razón, la acusación, sino que trataban de quitarle fuerza abandonando la propaganda reformista o, por lo menos, guardando un prudente silencio sobre el particular. Por consiguiente, a pesar de sus éxitos iniciales, el luteranismo nunca consiguió en todos estos países ni la difusión, ni la fuerza, ni el

entusiasmo que hubiera necesitado para superar las dificultades con que tropezó en ellos. El luteranismo continuó siendo allí un fenómeno característico de una pequeña y, en último término, perseguida minoría. Conviene puntualizar que hubo poderosas razones, distintas a las expuestas, que explican por qué, en definitiva, el luteranismo sufrió los reveses que le afligieron. En Italia, España, Francia, los Países Bajos y, en la época a que nos referimos, también en Inglaterra no consiguió la Reforma hacerse con el apoyo de los príncipes y de las autoridades civiles. En parte, porque no podía ofrecer mucho a monarcas que ya controlaban la iglesia y sus riquezas; en parte, porque parecía estrechamente ligada a grupos sociales que podían hacer surgir el fantasma de la revolución, y, sobre todo, porque sus doctrinas nunca atrajeron a ninguna autoridad real, la reforma fue rechazada y fracasó en el oeste y en el sur. La palabra no bastaba por sí sola para imponerse, la política y el poder decidirían en qué lugares triunfaría.

En el norte

Por las mismas razones que acabamos de exponer, en el norte de Europa las cosas fueron muy diferentes. Allí los príncipes se dieron cuenta de que la Reforma podía ayudarles a conseguir sus ambiciones y, en consecuencia, la Reforma pudo arraigar. Naturalmente, también en Escandinavia hubo líderes religiosos que, por lo general, habían cursado estudios en universidades humanistas, se habían visto influidos por Erasmo y los nuevos estudios bíblicos y estaban deseosos de reformar la iglesia. Paulus Helie (Paul Helgesen, 1485?-1534) y Christiern Pedersen (1480-1554) en Dinamarca, por ejemplo, se iniciaron en las nuevas corrientes doctrinales; pero el primero, fraile carmelita, se alejó asustado de la Reforma, mientras que el segundo la acogió muy bien. Suecia y Finlandia estaban menos en contacto con los movimientos intelectuales europeos, pero también allí los nombres de Laurentius Andreae (Lars Andersson, 1482-1552) y Peter Särkilaks representan el habitual vínculo del humanismo cristiano con la Reforma. También surgieron activos reformadores luteranos en estos países: el danés Hans Taussen (1494-1561), predicador misionero; el sueco Olavus Petri (Olaf Petersson, 1493-1552), que organizó la Reforma en su país, y el finlandés Miguel Agricola (1508-1557), habían estado en Wit-

tenberg. Petri y Agricola remodelaron las iglesias de sus respectivos países con sus incesantes y numerosísimos escritos. Petri, en especial, era tan polifacético que podía hacer cualquier cosa: una nueva liturgia, un diccionario, un tratado de historia. Todos estos personajes atacaban a una iglesia que padecía los habituales males de decadencia espiritual y sumisión a la aristocracia. Por otra parte, parece ser que el norte vikingo nunca llegó a asimilarse totalmente al cristianismo mediterráneo, y de lo que no cabe duda es de que la lejanía de Roma –que para el pueblo era poco más que un mito– facilitó la ruptura con el Papado y con la vieja religión. Otra cosa que contribuyó a estimular el cambio fueron las estrechas relaciones que existían con Alemania, principalmente por mediación de las ciudades de la Liga hanseática. La cuenca del Báltico era en cierta medida una unidad económica dominada por las ciudades mercantiles alemanas. La Reforma penetró en Dinamarca desde el ducado reformado de Schleswig-Holstein, y por lo que se refiere a Suecia, las estrechas relaciones que este país mantenía con el ducado secularizado de Prusia facilitó la entrada de Suecia de misioneros alemanes. No parece, de todos modos, que la Reforma cautivara al campesinado desde el principio; hubo oposición a ella en las zonas más remotas de Escandinavia, mientras que tuvo mejor ambiente y acogida en las ciudades, influidas por los predicadores reformistas y los mercaderes alemanes.

Hay que añadir que no solo el rumbo, sino el mismo hecho de la Reforma nórdica estuvieron condicionados por la situación política o, dicho de otra forma, por la voluntad de los príncipes. Desde la Unión de Kalmar (1397), toda Escandinavia era teóricamente un solo reino, regido por la corona de Dinamarca. Sin embargo, aunque los reyes daneses habían conseguido controlar bastante bien Noruega e Islandia, hacía tiempo que habían tenido que reconocer que Suecia –cuyas ambiciones exclusivistas eran apoyadas por la Liga Hanseática en su casi permanente lucha comercial con Dinamarca– no podía ser gobernada más que mediante diputados nativos. La falta de una auténtica unidad territorial, junto a la gran extensión de aquellos países y la dificultad de las comunicaciones, condenaban al fracaso todos los esfuerzos de los reyes por establecer una monarquía eficaz. Dinamarca, Noruega y Suecia eran en realidad repúblicas aristocráticas que tenían en común un rey débil y puramente decorativo. La Hansa hacía lo posible por mantener el *statu quo,* pues su prosperidad dependía de que el Sund continuase

abierto. Una monarquía fuerte que dominase los estrechos podía estrangular a la Hansa. Durante todo el siglo XV, la historia de Escandinavia está sembrada de luchas entre facciones de nobles, y esas luchas –que a veces degeneran en guerras de variada fortuna– se ven atizadas por las intrigas que se traman en Lübeck, Rostock y Hamburgo. A principios del siglo XVI empezó a alterarse el equilibrio de fuerzas. Aunque las ciudades de la Hansa continuaron gozando de una economía floreciente, y Hamburgo en el oeste y Danzig en el este llegaron a la cúspide de su prosperidad, la Liga hanseática había venido experimentando dificultades durante algún tiempo, y aquellas dificultades se agravaron como consecuencia de la consolidación de los estados territoriales del norte de Alemania y de los Países Bajos. El mismo éxito de la Liga hanseática había sido la causa de su decadencia; el crecimiento de su poder y de su riqueza pareció hacer menos necesaria la acción concertada que, por otra parte, era ya menos posible, puesto que la expansión de la Liga y de sus operaciones comerciales mucho más allá de las costas del Báltico había creado rivalidades y conflictos dentro de los organismos rectores de aquellas ciudades mercantiles.

Esta era la coyuntura cuando, en el Báltico, se hizo sentir una especie de vacío de poder y el trono de Dinamarca pasó a manos de un rey ansioso de seguir el ejemplo de los monarcas de su tiempo y de hacer mayor su poder y autoridad. Cristián II (1513-1523) tenía algunas de las condiciones que precisaba. Era robusto, inquieto, despiadado; se había percatado de la fuerza potencial que suponían las ciudades y los estratos medios de la sociedad y deseaba utilizarla, juntamente con la de los campesinos, para tratar de quebrantar el poder de la nobleza. Además, Cristián II se casó en 1515 con la hermana de Carlos V, ganando así el apoyo de los Habsburgo para su causa, a pesar de que trataba abominablemente a su esposa. Desgraciadamente para él, junto a estas consideradas virtudes del Renacimiento tenía los más claros vicios renacentistas: era desleal y traicionero. Se dejaba dirigir por una amante holandesa (asesinada en 1517) y, lo que era aún más curioso, por la temible madre de esta, que había tenido una taberna en Bergen. Dentro de este ambiente, que más hace pensar en una farsa de alcoba que en las sagas nórdicas, Cristián II se esforzó por quitar poder a la nobleza y al clero a base de apoyar los intereses de campesinos y burgueses; atacó los privilegios de los nobles y redujo enérgicamente las libertades de la iglesia, y, como es natural, termi-

nó suscitando la oposición de los poderosos, aunque también se granjeó algunas simpatías entre los débiles. Fue en Suecia, sin embargo, donde experimentó su primer revés. En 1520 se sirvió de la lucha que estaba teniendo lugar en aquel país entre grupos nativos y daneses para imponer su autoridad real, pero echó a perder el éxito que había obtenido mandando ejecutar, de forma traicionera, a sus adversarios. Al año siguiente, los suecos se rebelaron al mando de Gustavo Vasa, noble destacado e hijo de una de las víctimas de 1520. La rebelión triunfó y, en 1523, Suecia se había convertido en un reino independiente.

En ese mismo año de 1523, Cristián II recogió también en Dinamarca los amargos frutos de su política. Un levantamiento de los nobles le arrojó del país, y los vencedores eligieron al tío de Cristián, Federico, duque de Schleswig-Holstein, para sucederle en el trono. El destronado monarca se refugió en los Países Bajos, donde continuó siendo un factor perturbador de la política europea. Lo intentó todo para volver a Dinamarca: unas veces, cuando creía que la Reforma iba cobrando mayor fuerza, se hacía luterano para aprovecharse de su posible triunfo, y cuando esto fallaba volvía al catolicismo con la esperanza de que Carlos V le repusiera en su trono. En 1531-1532, Cristián llegó incluso a organizar una invasión que no tuvo éxito, pues Lübeck, cuya oligarquía apoyaban los nobles de Dinamarca, intervino para derrotarle y Cristián fue conducido a prisión, donde pasó los restantes 28 años de su vida. Mientras tanto, la subida de Federico I al trono de Dinamarca había ayudado a la causa de la Reforma. Schleswig era luterano, y ello brindó una oportunidad favorable a los pastores evangélicos. El rey se negó a atender las peticiones de la iglesia de que persiguiera a los reformistas, y, para 1530, la Reforma había hecho tales progresos en el país que en Dinamarca coexistían en la práctica dos iglesias, una oficial y otra evangélica. Alternativamente, en cada provincia se fueron disolviendo monasterios, secularizando tierras, fueron apareciendo servicios religiosos daneses y clero luterano. Federico no se puso decididamente de parte de los reformistas, pero fue suficiente para su arraigo el que se mantuviera firme en su decisión de permitir la propaganda y las conversiones religiosas.

La crisis llegó a Dinamarca cuando murió Federico I en 1533. Aunque el rey había conseguido que se aceptara a su hijo Cristián como sucesor, los obispos trataron de recuperar el poder que habían perdido oponiéndose a esa sucesión. A resultas de ello se pro-

dujo una guerra civil de casi tres años, agravada por rebeliones campesinas, que ocasionó la bancarrota y casi el colapso del reino. Cuando en 1536 Cristián III alcanzó la victoria, subió al trono de un país en ruinas, pero la iglesia era odiada por muchos a causa de la participación que había tenido en iniciar los conflictos. El rey se dio pronto cuenta de que podía poner remedio a la ruinosa situación del país mediante la destrucción de la iglesia. En 1536 abolió el episcopado y confiscó las tierras de la iglesia. En 1537 pidió a Bugenhagen que regresara de Wittenberg para reorganizar la iglesia danesa. En 1539 publicó una orden de la iglesia que constituyó la base de la constitución de Dinamarca. Después de tantos años de progreso y preparación fragmentarios, la Reforma había llegado, por fin, al país de golpe e impuesta desde arriba. La iglesia danesa era el más claro y puro ejemplo de iglesia estatal, su gobernación y dirección estaban enteramente en manos de la corona, que se valía para esta tarea de tribunales eclesiásticos y administradores eclesiásticos. Por lo que se refiere a la teología, la iglesia danesa se fue haciendo cada vez más luterana. Perdió un poco de su antigua y sencilla fe en la Biblia y en la gente en cuanto tal, y fue adaptándose a las complicaciones doctrinales y a las pretensiones clericales y eclesiásticas del sofisticado luteranismo que fue surgiendo en Alemania en los decenios de 1530 y 1540. La monarquía danesa impuso con firmeza el mismo sistema y las mismas doctrinas en sus reinos dependientes de Noruega e Islandia, donde estas innovaciones fueron acogidas con una mezcla de oposición violenta y sorprendida incomprensión. El hecho destacado de la Reforma danesa fue la victoria de la corona, que destruyó el poder de la iglesia y domesticó a la nobleza, así que puede decirse que la Reforma de Dinamarca redundó en la mayor gloria del príncipe.

Casi lo mismo ocurrió en Suecia, aunque allí los acontecimientos se desarrollaron de forma algo diferente, toda vez que no se produjo la radical ruptura que hubo en Dinamarca en 1536. A Gustavo Vasa le resultó más fácil ser coronado que reinar. Su rebelión había sido apoyada por los campesinos, que ni querían ni podían pagar más impuestos; el tesoro nacional estaba vacío y ahora un fuerte partido de nobles, que buscaba inspiración en el exiliado arzobispo de Upsala, Gustav Trolle, ponía en peligro su seguridad. El rey vio claramente que solo la iglesia, tan rica en Suecia como en los demás países, podía salvarlo, y, en consecuencia, decidió conseguir por la fuerza su ayuda económica. La secularización de las tierras de la

iglesia se puso a la orden del día. Este hecho, y el apoyo que el papa prestaba a Trolle, produjo un conflicto con Roma, lo que, a su vez, apuntaba la conveniencia de proteger a los reformistas. Hay que añadir, en todo caso, que en la medida en que Gustavo tenía opiniones religiosas sinceras, era partidario de la Reforma luterana. Por lo menos, no solo se negó a detener la creciente influencia de las doctrinas luteranas, sino que ascendió a Olavus Petri y a su hermano Laurentius (Lars, 1499-1573), confiándoles cargos de mando. El último de estos personajes fue nombrado arzobispo de Upsala en 1531, lo que quiere decir que se convirtió por ello en el director administrativo de la Reforma sueca, al tiempo que su hermano asumía la dirección espiritual y religiosa de la misma. La situación llegó a su punto crítico en la Dieta de Västerås, en 1527. Gustavo, que era un actor consumado, amenazó con dimitir a menos que la iglesia le proporcionara urgentemente la ayuda económica que necesitaba, y la amenaza surtió sus efectos. La iglesia entregó al monarca todos aquellos bienes que pudieran ser considerados «superfluos», y se dejó al rey, precisamente, la función de definir qué es lo que tenía que entenderse por bienes superfluos; y antes de que los obispos se recuperaran del golpe, la Dieta aprobó decretos que permitían la propagación de doctrinas reformadas.

La Reforma sueca tiene su origen en los hechos que acabamos de relatar, si bien su consolidación se efectuó muchos años después y dio lugar a muchos conflictos, incluso con el propio rey, autocrático y de reacciones imprevisibles. En un principio la Reforma no satisfizo a la mayoría; la destrucción de los monasterios y la abolición de las viejas «supersticiones» fueron causa, junto con el descontento provocado por los pesados impuestos reales, de frecuentes levantamientos. Gustavo, que nunca tuvo un temperamento de los mejores, se fue haciendo cada vez más receloso a medida que iba entrando en años. En 1539, hasta los hermanos Petri tuvieron conflictos con su protector; Olavus, por sus ataques contra la inmoralidad de los seglares, y Laurentius, porque parecía estar tratando de ampliar su control episcopal sobre la iglesia. Para entonces la Reforma estaba ya tan firmemente arraigada que la disputa no originó reacciones importantes entre los eclesiásticos, sino simplemente un cambio de personajes. Disgustado con su arzobispo, el rey importó de Alemania a un militante luterano, Jorge Norman, y permitió que gravara a la iglesia sueca con confiscaciones importantes y visitas pastorales ofensivas. Estas circunstancias contribu-

yeron a provocar la rebelión más grave que registró el reinado, y que estalló en el sur, en 1542. La reacción católica se apresuró a explotar las quejas que existían debido a los pesados impuestos decretados por Gustavo y a su intervención en el comercio de la región. Antes de que el rey pudiera dominar la situación, en 1543, la rebelión alcanzó proporciones verdaderamente alarmantes, pero el monarca demostró no haber echado en saco roto la lección, haciendo desaparecer a Norman por el foro y trayendo a escena de nuevo a personajes suecos para que continuaran con sus métodos más moderados de reforma. En 1544, por otra parte, Gustavo utilizó otra Dieta de Västerås para completar la tarea: Suecia sería en el futuro un reino oficialmente evangélico; y su religión, la luterana. Le iba bien a la Reforma sueca, y además era todo un símbolo de sus verdaderas causas el hecho de que aquella misma Dieta decretara la transformación de la monarquía electiva del país en monarquía hereditaria, que se confiaba a los Vasa. Los Vasa y la Reforma llegaron juntos y triunfaron juntos.

Si bien la Reforma sueca (que también se extendió, por supuesto, a la provincia sueca de Finlandia) debió su origen y expansión a la política del rey, pronto penetró profundamente en el pueblo, y tan firmemente arraigó en él que los reyes posteriores tuvieron que someterse a su realidad. Los intentos que, por ejemplo, se hicieron para estimular una ulterior Reforma calvinista fracasaron completamente. A la muerte de Cristián III, en 1559, y de Gustavo I, al año siguiente, el norte de Europa era ya sólidamente luterano. Su luteranismo era diferente en algunos aspectos del de Wittenberg, pero en lo fundamental era igual. Más aún que las iglesias estatales alemanas, las iglesias de Dinamarca y Suecia debieron su origen a la acción y al estímulo del monarca. En los grandes reinos de Escandinavia la victoria del laicado coincidió en gran medida con la victoria del monarca laico. La generación que presenció la destrucción de las facciones de los nobles presenció también la creación de monarquías fuertes.

En el este

En los reinos aún más vastos del este, ni a la monarquía ni a la Reforma les fue tan bien. A principios del siglo XVI, la amplia zona que se extiende desde el Óder, en el oeste, al Dniéper, en el este, y

desde el Báltico, en el norte, al Bajo Danubio, en el sur, la ocupaban casi en su totalidad las tres monarquías de Polonia, Bohemia y Hungría. Cada uno de estos reinos era, en realidad, una serie de regiones unidas por lazos dinásticos. El reino de Croacia, por ejemplo, gozaba de existencia separada respecto a la corona de San Esteban, a la que, sin embargo, estaba sometido. La corona bohemia de San Wesceslao gobernaba también Moracia, Lusatia y diversos territorios pequeños de Silesia. Polonia y Lituania habían quedado unidas por lazos personales, y los reyes de Polonia gobernaban también, en calidad de grandes duques de Lituania (a veces los tronos estaban en manos diferentes), toda la Ucrania. Había razones no solamente geográficas para considerar a estos tres reinos los límites y los bastiones orientales de Europa. Aunque las regiones húngaras de Ucrania y Rutenia estaban influidas principalmente por la iglesia ortodoxa griega –y, dicho con mayor precisión, esa influencia duró hasta la caída de Constantinopla, en 1453, en que fue sustituida por la influencia de Moscú–, la población de Hungría y Polonia hacía ostentación, desde hacía muchos años, de su lealtad a Roma. Y hasta la propia Bohemia, que en gran parte era ya husita, se consideraba, sin ningún género de dudas, parte integrante de la iglesia universal de Occidente. Los eslavos y los magiares de estas regiones, muy entremezclados con alemanes (mercaderes y colonizadores que los diversos intentos de «colonizar» el este en la Edad Media habían dejado tras sí), tenían toda la razón para sentirse ligados a los pueblos vecinos del oeste, más bien que a los del este, también vecinos, siendo como eran una especie de avanzadilla de la cultura europea, claramente identificable en ellos. En especial Polonia-Lituania, como abanderadas y protectoras del Renacimiento en el este, llevaron las ideas renacentistas hasta la zona más oriental a que llegaron. Las universidades de Cracovia y Praga habían gozado desde hacía mucho de prestigio como portavoces de la cultura europea, y las iglesias de los tres países habían desempeñado un destacado papel en los grandes Concilios Generales del siglo XV.

Esta región no era, por consiguiente, marginal, aunque fuera aledaña, sino parte integrante de Europa en el sentido más esencial. No obstante, conviene recordar que en el periodo de que nos ocupamos surgieron graves amenazas políticas para las tradiciones e integridad de los reinos orientales de Europa. Más concretamente, se veían empujados hacia el oeste, desde regiones situadas aún más

al este. Hungría, que durante tanto tiempo no había sido más que un reino estabilizado dentro de una zona estabilizada, se vio de repente perturbada por las invasiones y las conquistas parciales de los turcos, que la convirtieron en un típico país fronterizo, en la frontera que separaba a Asia de Europa. Esta frontera, que durante un siglo había ido desplazándose hacia la parte superior de los Balcanes, quedó estabilizada en los decenios de 1530 y 1540 en una línea que atravesaba las viejas posesiones de San Esteban. Los turcos estaban también haciendo retroceder los confines más meridionales de Lituania, y tras ofrecer su protección a los tártaros de Crimea, para el año 1500 ya se habían afianzado en la zona sur de Ucrania. Además, Polonia-Lituania estaban sintiendo los primeros efectos de la amenaza que los zares de Rusia, afincados en Moscú, representaban ahora. Iván III (1462-1505), que había restaurado el reino de la Gran Rusia, añadiendo a sus posesiones el territorio de Nóvgorod, entre otros, y aplastando el poder de los tártaros de Kazán (los últimos ecos de la horda de oro) en el Volga, empezó a atacar, igualmente, las posesiones lituanas de Ucrania, entre las que figuraba el antaño reino ruso de Kiev. Su afortunada campaña llegó a su punto culminante al conquistar Smolenko su sucesor, Basilio III[7]. Polonia corría el peligro de ser aplastada por la alianza de Moscú con los Habsburgo, si bien después de 1515 el emperador Maximiliano se vio obligado a renunciar a aquellos grandes proyectos y tuvo que contentarse con firmar aquel mismo año un tratado que iniciaba la penetración de su dinastía en una nueva área. Se valió del método tradicional entre los Habsburgo, el de las alianzas matrimoniales: su hija María se casó con Luis de Hungría y Bohemia, cuya hermana fue, a su vez, prometida como esposa al nieto más joven del emperador, Fernando. Mientras Polonia continuaba con sus preocupaciones acerca de los viejos conflictos de la región báltica, y Hungría estaba absorbida en sus luchas políticas internas, iba creciendo la amenaza de Rusia y Turquía. El éxito de estas potencias esencialmente extraeuropeas convertiría, en su día, a los reinos orientales auténticamente europeos en avanzadillas fronterizas.

De todas formas, aunque Polonia, Bohemia y Hungría tenían lazos tan fuertes con el sistema político europeo y la civilización europea, presentaban también marcadas diferencias con respecto a sus vecinos occidentales. El poder estaba en manos de la gran

---

[7] Véase «La nación-Estado», cap. X, p. 318.

aristocracia y del numeroso cuerpo de la pequeña nobleza o aristocracia terrateniente, cuya riqueza variaba mucho, pero cuyos miembros tenían todos independencia e influencia políticas. Esta hegemonía de la nobleza terrateniente tenía su origen en la situación económica. Las grandes llanuras del este –y lo mismo podría decirse de los llanos de Bohemia y Moravia, aunque estos eran menos vastos y estaban rodeados y atravesados por cordilleras– eran las mejores tierras de labor de Europa. Brindaban excelentes oportunidades para la producción comercial de cereales, que podía complementarse con la producción ganadera bovina y (especialmente en Hungría) porcina, pero eso era prácticamente todo. La población en aumento del oeste representaba a principios del siglo XVI un mercado en expansión para los cereales del este. Sin embargo, para explotar adecuadamente las llanuras mencionadas era condición indispensable utilizar métodos agrícolas a gran escala, lo que, a su vez, requería contar con grandes posesiones rurales y el capital correspondiente en metálico, y a falta de capital, disponer de un activo equivalente en derechos a mano de obra de campesinos. Como consecuencia de esta situación, los únicos que podían sacar provecho de las favorables perspectivas que presentaba la producción agrícola eran los grandes terratenientes y latifundistas. La única forma en que la atrasada economía del este rendía beneficios era precisamente manteniendo su atraso mediante la creación de grandes latifundios dedicados a la producción comercial de bienes agrícolas, aprovechando la mano de obra de lo que hasta entonces había sido un campesinado libre, y todo ello en beneficio de las clases dominantes.

En esta época la nobleza se dedicaba, en todo el este, a imponer nuevos tributos a sus campesinos, con objeto de sacar el máximo provecho posible de sus tierras. La libertad personal fue remplazada por la servidumbre; las pequeñas explotaciones agrícolas, por los grandes latifundios, y los latifundios de aquellas magnitudes llegaron a crear vastos territorios independientes en manos de los grandes latifundistas. La débil monarquía concedió derechos de gobierno. El poder económico y las tradiciones aristocráticas permitieron a la nobleza la consecución no solo de soberanía sobre sus siervos, sino también de control jurisdiccional (es decir, político) de sus tierras. Solo en Bohemia, y hasta cierto punto también en Transilvania, había ciudades con industria y comercio suficientes como para que un sector de la población no estuviera totalmente integrado en el

tipo de relaciones a que daba lugar el sistema de propiedad de la tierra y su cultivo; y Transilvania caería pronto en poder de los turcos. Naturalmente, las nuevas amenazas que surgían ahora en el este beneficiaban también a la nobleza, porque, además de tener esta el poder económico, resultaba indispensable, por ser los aristócratas los únicos que contaban con fuerzas militares para la defensa. Concretamente en Hungría, las invasiones de los turcos dieron pronto origen a señoríos de jefes de fuerzas fronterizas a lo largo de las nuevas demarcaciones, y a los habituales fenómenos de descentralización, administración local independiente y ejércitos privados.

El arma política de la nobleza era la Dieta, la asamblea de estados o, mejor dicho, la gran variedad de asambleas de ese tipo que hacía de ellas un instrumento de fragmentación más que de unidad. Estos organismos deliberantes que surgieron por toda Europa en el siglo XV proliferaron en el este. Las Dietas provinciales de los tres reinos menoscababan grandemente las posibilidades de sus respectivos Parlamentos generales para tomar decisiones que pudieran llevarse a la práctica en el conjunto del reino; todos los estados, provinciales o centrales, no eran más que portavoces de los intereses de los terratenientes, si bien en ocasiones surgía algún conflicto a causa de discrepancias entre la gran aristocracia y la nobleza terrateniente de tipo medio. Solo Bohemia tenía un estado de burgueses, cosa que indicaba la existencia y relativa importancia de ciudades mercantiles en aquel reino; pero incluso en él los dos estados de la aristocracia y la nobleza terrateniente controlaban la mayor parte del poder. La proliferación de asambleas a que antes nos hemos referido podría interpretarse como un síntoma de libertad política, pero su historia nos impide ciertamente ver en ellas un símbolo de madurez política. Por supuesto, los portavoces de la nobleza tenían razones para estar orgullosos de estos organismos, y un escritor polaco decía, en 1549, que solo en su país había sobrevivido la libertad, porque solo en él las asambleas «populares» tenían poder independiente. Desde luego, es cierto que la existencia y estructura de estas Dietas reflejaban con gran exactitud el auténtico equilibrio de poder en sociedades como aquellas, tan exclusivamente dominadas por la aristocracia terrateniente. Desgraciadamente, no es menos cierto que las repetidas asambleas eran también una prueba de que aquellas sociedades eran incapaces de adaptarse a las cambiantes circunstancias y de hacer frente a los peligros del exterior. Si es cierto que la nobleza gobernaba el

país desde sus Dietas, lo hacía a costa de la debilidad de la monarquía y de impedir la aparición de un gobierno centralizado que hubiera podido introducir orden y eficacia en el sistema político.

La razón principal de la debilidad de la monarquía radicaba en que era electiva. La dinastía lituana de los Jagellón, que había ascendido al trono de Polonia en 1386, y cuya rama segundona gobernaba ahora también en Bohemia y Hungría, no había demostrado mucha eficiencia en controlar la cada vez mayor independencia de los nobles. Más aún: los nobles de aquellos países que habían tratado de reforzar los poderes de la monarquía en la segunda mitad del siglo XV, concretamente Jorge de Podiebrad (1458-1471) en Bohemia, Matías Corvino (1458-1490) en Hungría, molestaron tanto, a pesar de sus proezas bélicas, a los demás aristócratas con su energía política que, cuando se presentó la oportunidad, las Dietas prefirieron elegir un retoño de los Jagellón, cuya fidelidad era conocida, antes de arriesgarse a elegir de nuevo héroes populares con gran prestigio militar. Ladislao I, rey de Bohemia desde 1471, y de Hungría desde 1490, se contentaba con reinar sin gobernar, y antes de su muerte, en 1516, había dejado a las ambiciones de los nobles entera libertad para actuar como les viniera en gana. En aquellos decenios se acentuaron y llegaron a su «perfección» todas las características de la región: la creciente servidumbre del campesinado, el declinar económico de las ciudades, la gran concentración de todos los poderes en manos de los nobles.

Pero resultó que la oligarquía aristocrática –no tanto el gobierno desde la Dieta cuanto la obstaculización de todo tipo de gobierno desde la Dieta– llegó tan lejos en su egoísmo que puso su propia existencia en peligro; las amenazas del exterior amedrentaron incluso a aquellos egoístas defensores de la «libertad», y los sucesores de Ladislao resultaron ser gente de más fibra. Segismundo I (1506-1548) demostró que hasta en Polonia podía la monarquía hacer algo si se lo proponía en serio, si bien al final fracasó en su intento de reducir a la nobleza. Todo lo que el monarca consiguió fue que la aristocracia accediera a aceptar a su hijo como sucesor. Los nobles no renunciaron, sin embargo, a su derecho a elegir al rey, y, a medida que el tiempo fue pasando, Polonia se hundió más en la anarquía. Continuó siendo un reino dividido y, por su parte, los terratenientes y latifundistas se reafirmaron en su decisión de no permitir que otro Segismundo pusiera en peligro sus privilegios constitucionales.

En Bohemia y Hungría los acontecimientos siguieron un curso muy diverso, en parte a causa de los turcos, pero, sobre todo, porque allí a los débiles Jagellón sucedió, tras la muerte de Luis II en Mohács, en 1526, un paciente, sagaz y resuelto Habsburgo. Fernando I no pudo hacer mucho por reorganizar el reino de San Esteban, porque prácticamente toda su energía se le iba en procurar que aquella corona, que tan precariamente sostenía, no se le fuera de las manos. Tuvo, en efecto, que enfrentarse con su rival al trono, Juan Zápolya; se vio frecuentemente en guerra contra los turcos, que a partir de 1541 se quedaron permanentemente en Hungría, y finalmente (en 1562) hubo de aceptar un acuerdo que dividía al país en tres partes: el norte y el oeste, para Austria-Hungría; la mayor parte del antiguo reino pasaba ahora a constituir la Hungría turca; y, finalmente, fue elegido rey en 1526 por un grupo minoritario de nobles húngaros, con la imprescindible condición de que admitiese que su título era puramente electivo y se comprometiese a respetar todas las costumbres del reino, es decir, no intentara en modo alguno poner la autoridad real por encima de los intereses de los aristócratas. Pasaron los años; Zápolya murió en 1540, y cuando se hizo evidente que Hungría seguiría sufriendo los ataques de los turcos, Fernando consiguió una mayor ascendencia sobre sus súbditos, y antes de su muerte (en 1564) había conseguido que la Dieta accediera a que la corona pasara a su familia. Aunque llegó a ver la coronación de su hijo como sucesor suyo, no consiguió eliminar del todo el principio electivo. Sin embargo, sí la consiguió en Bohemia, donde, después de muchos conflictos constitucionales con la nobleza, vio llegar su oportunidad en 1547, año en que los bohemios tuvieron la mala ocurrencia de hacer causa común con los príncipes protestantes de Alemania. La derrota de los alemanes a manos del emperador[8] dejó a los bohemios a la merced de su rey. Con mucho tacto y habilidad, Fernando atacó solo las ciudades, destruyendo sus privilegios e independencia; la nobleza fue perdonada, con la condición, no obstante, de que accediera a que en el futuro la corona de San Wenceslao fuera hereditaria. En Bohemia, igualmente, Fernando utilizó la asamblea nacional para acabar con el separatismo de las diversas regiones. Fracasó en su intento de crear una Dieta general para todos sus dominios, y tampoco consiguió mucho en un proyecto aún más ambicioso de cen-

[8] Véase «El triunfo de Carlos V», cap. IX, p. 266.

tralizar en Viena el gobierno de todas las posesiones orientales de los Habsburgo. Todavía faltaba mucho camino por andar para encauzar la época del absolutismo centralista de los reyes; pero, no obstante, la paciente labor de Fernando desbrozó el camino hacia un futuro en el que la corona gobernaría con la colaboración y no con la oposición de la entonces ya sometida nobleza, un futuro caracterizado más por la suprema soberanía alemana que por las traiciones eslavas y magiares.

En estos países, la Reforma se encontró, por consiguiente, con circunstancias políticas y económicas de nuevo tipo. El impacto que en ellos produjo se debió tanto a que era una doctrina que venía del extranjero como a la buena disposición con que la recibieron los nativos. Las viejas tradiciones de fidelidad a Roma no impidieron que lo mismo Polonia que Hungría estuvieran descontentas con la iglesia, igual que les ocurría a otros países sometidos a la autoridad espiritual del papa. En realidad, la iglesia húngara estaba totalmente muerta, los nobles eran sus jerarquías y los que la controlaban, y prácticamente ya no quedaba en ella resto alguno de vida espiritual. En Polonia-Lituania el resto que suponía el influyente y robusto grupo de cristianos ortodoxos griegos había en cierta forma contribuido a mantener viva la iglesia, particularmente porque los esfuerzos que se habían hecho para que Lituania se convirtiera a Roma no habían dado resultado hasta entonces. No obstante, los aristócratas dominaban también allí a la jerarquía eclesiástica y esto era suficiente para que la iglesia católica perdiera simpatías entre la población en general. Además, Cracovia era un centro difusor de aquel humanismo erasmista tan conocido en Occidente, pero que en aquellas regiones del este constituía una novedad excepcional. Por otra parte, en Bohemia todas las tradiciones eran contrarias a Roma; la iglesia husita gozaba del apoyo tanto de la nobleza como del pueblo y constituía un organismo que gozaba de una existencia independiente dentro de la estructura de la *res publica christiana,* tal como la había definido el papa. Es cierto, no obstante, que los extremistas husitas habían sido derrotados por personas más moderadas, y que Roma y Praga habían llegado a un acuerdo en virtud del cual se mantenía en lo exterior la soberanía papal, pero en la práctica se permitía que continuara el cisma. Los checos de 1520 no eran los taboritas de 1420; pero si en alguna parte podían esperar las ideas luteranas una excelente acogida era precisamente entre aquellas gentes, que ya creían y practicaban algunas de las doctrinas hetero-

doxas promovidas por Wittenberg. Y esto era tanto más probable cuanto que junto a la iglesia husita oficial, moderada, de Bohemia, existía un grupo radical –pacífico, a pesar de ser radical– conocido con el nombre de *Unitas Fratrum,* o Hermanos Bohemios, que era una iglesia basada en principios bíblicos y democráticos y que tenía muchas cosas en común con las corrientes sectarias que aparecieron tras la Reforma de Lutero.

Por otra parte, Bohemia podía ofrecer una oposición nacionalista excepcionalmente vigorosa a la Reforma. Y no solo porque los checos podían decir (y de hecho decían) que ya tenían a Hus y que, por tanto, no necesitaban a Lutero, sino porque, además, la Reforma procedía de Alemania y llegaba en boca de alemanes, y esto no constituía, ni mucho menos, un buen comienzo en un país que había estado luchando contra la agresión alemana durante un siglo o más. Había alemanes en Bohemia, especialmente en las ciudades, pero precisamente ellos constituían el único baluarte del verdadero catolicismo del país y eran los menos apropiados para acoger bien a Lutero (aunque hubo algunas excepciones). En este aspecto, las cosas tomaron un rumbo muy diferente en los otros dos reinos, porque la influencia alemana resultó muy favorable para la Reforma. Esta penetró por primera vez en Polonia por las tierras de Livonia, donde las ciudades (Riga, Reval, etc.) habían sido reformadas de forma rápida y violenta, con muchos casos de destrucción de imágenes sagradas y ataques contra monasterios, entre 1523 y 1525. Allí, el líder de la Reforma fue Andreas Knöpken, alemán de Pomerania, y alemanes fueron también los habitantes de las ciudades que obligaron a los poco entusiastas consejos municipales a aceptar la Reforma. Igualmente fue un alemán, Alberto de Hohenzollern, el que en 1525 condujo a la vecina Prusia al campo de los reformados[9]. Así que fueron los mercaderes y los predicadores alemanes los que introdujeron la Reforma en Polonia desde el norte; pero esto fue, poco más o menos, todo lo que hicieron. Efectivamente, el luteranismo no produjo gran impresión ni en el campesinado, ni en la nobleza de Polonia; continuó siendo un fenómeno restringido a unas cuantas personas, en su mayoría inmigrantes alemanes.

También en Hungría fue muy importante la influencia de los alemanes, especialmente entre los llamados sajones de Transilva-

[9] Véase «El avance del luteranismo», cap. III, pp. 69 y ss.

nia, descendientes de inmigrantes alemanes que formaban un curioso enclave en el país de los eslavos y magiares. La Transilvania de Zápolya fue fundamentalmente luterana. A ello contribuyeron las relaciones comerciales, pero también fue importante el crecimiento del luteranismo nativo. La nueva religión hizo notables progresos entre los magnates magiares y la nobleza de menor rango, particularmente después de la derrota de Mohács, y de haber perecido en la batalla casi todo el episcopado de Hungría. Los magnates protegieron y animaron a los predicadores húngaros –especialmente a Mátyás Biró–, cuya labor pastoral produjo considerables frutos dentro del clima un tanto apocalíptico que había creado el triunfo de los turcos. Fernando no intervino para detener la propagación del luteranismo en Hungría, porque no podía permitirse el lujo de malquistarse con aquella parte de la nobleza que estaba a favor de él. Tampoco en Bohemia se mostró Fernando mucho más activo, porque allí resultaba, además, cada vez más difícil saber si lo que había era el luteranismo que el Papado había denunciado o el utraquismo husita, con el que el Papado había llegado a resignarse. Con el paso del tiempo, la nobleza utraquista adquirió un gran parecido con los luteranos, y por lo que se refiere a los Hermanos, que gozaban de grandes simpatías populares, se hizo muy difícil distinguirlos de los hutteritas de Moravia. El rey pedía insistentemente a la Dieta que protegiera la uniformidad y el catolicismo, pero sin grandes resultados.

En resumen, en su primera fase, la Reforma se expandió algo por el este, pero nunca llegó a constituir allí un verdadero movimiento. Donde más cerca estuvo de conseguirlo fue en la Hungría destrozada por la guerra, donde durante algún tiempo las prácticas y servicios luteranos casi desplazaron a las tradiciones católicas. En Polonia, la primera fase de la Reforma consiguió poco más que preparar el terreno para el posterior impacto, mucho más importante, del calvinismo. Y en Bohemia fue un movimiento disidente más, dentro del clima general de heterodoxia, que había caracterizado al país desde principios del siglo XV. Hubo pocas persecuciones, y las que hubo se debieron al temor transitorio de que los predicadores reformados estaban instigando a la revolución social; estos temores desaparecieron en los reinos del sur, al convertirse gran parte de las clases dominantes a las nuevas doctrinas. Tanto Segismundo como Fernando eran buenos católicos y, por tanto, no partidarios de la Reforma, pero ninguno de los dos tenía la fortale-

za necesaria para tomar medidas contra ella, de forma sistemática. En 1526, cuando la Reforma parecía amenazar el orden establecido en Danzig, Segismundo intervino, y durante un corto espacio de tiempo procuró llevar a la práctica edictos contra los herejes, pero no le fue fácil, ya que los luteranos gozaban de cierta protección por parte de Prusia, la Cracovia erasmista y también de la reina Bona Sforza. Fernando tomó la prudente medida de anteponer el mantenimiento de algunas medidas para la unidad política y el reforzamiento de la influencia monárquica, a tratar de llevar a la práctica de forma fanática leyes contra los herejes, lo que, en el fondo, dada la situación, equivalía a dejar a la Reforma en paz. Las constituciones aristocráticas, la debilidad de los reyes, las guerras contra enemigos del exterior, todo contribuyó al continuo, si bien pacífico y privado, avance de las ideas reformadas. Lo mismo que ocurrió en Francia, en el este la crisis llegó después, cuando empezó la guerra a muerte entre la iglesia de Roma, ya reformada, y un tipo de protestantismo más agresivo y severo. Allí, en el este, donde no había poderosos príncipes que impusieran o destruyeran la Reforma, esta ni arraigó ni fue extirpada. Anduvo flotando prendida en algunas personas y a pequeños grupos. De esta forma, los reinos del este vinieron a subrayar en su aspecto negativo lo que en otras partes se había demostrado en el positivo. El avance y la expansión de las iglesias reformadas podía ocurrir en un clima de dudas y aspiraciones intelectuales y espirituales; podía dar lugar a beneficiarse de las tensiones sociales o de las dificultades económicas; podía promoverse con la actividad misionera directa de aquellas fuentes alemanas de las que originalmente había brotado, pero su suerte dependía esencialmente, y en último término, solo de una cosa: de la actitud política que adoptaran las diversas autoridades civiles.

VI. LA FORMACIÓN DE PARTIDOS

La formación del protestantismo

En 1529 Alemania esperaba la llegada de su emperador. Desde que había salido de allí, hacía ocho años, había cambiado tanto él como sus circunstancias. Aquel joven inexperto e inseguro, desmedrado personaje al lado del esplendor de los reyes de Francia e Inglaterra, cuyos súbditos españoles se habían rebelado y cuyo honor estaba en manos de los príncipes comerciantes de Augsburgo, volvía ahora a Alemania como rey-guerrero, victorioso del único que podía ser rival suyo, conquistador de Italia y protector del papa, seguro de su autoridad en Castilla y en sus inimaginables y cada vez más vastos dominios, emperador de Occidente. El propio Carlos subrayó el contraste entre el pasado y el presente, haciéndose coronar por Clemente VII en Bolonia (1530), antes de cruzar los Alpes, camino de Augsburgo, para arreglar las cuentas en sus tierras alemanas –al menos eso es lo que se creía que pensaba hacer– a aquellos incómodos herejes. Y, efectivamente, mientras el emperador parecía haber alcanzado el pináculo de su poder, los protestantes se encontraban en situación muy precaria para enfrentarse con él. El Coloquio de Marburgo no solo había confirmado, en lugar de reducir, las diferencias entre luteranos y zuinglianos, sino que había dado origen a la formulación doctrinal contenida en los artículos de Schwabach de 1529, que, al definir los puntos en litigio, agudizó aún más el desacuerdo. Durante todo el año de 1529, Felipe Hesse estuvo intentado en vano crear un frente unido, en previsión de la crisis que se avecinaba. Todos sus esfuerzos, y los del astuto y activo líder de Estrasburgo, Jakob Sturm, que ayudó a Felipe a tratar de unir a los sajones, los alemanes del sur, los suizos y los mayores enemigos de los Habsburgo en el extranjero (Francisco I, Zápolya), fracasaron a causa de las diferencias teológicas, por una parte, y por la conservadora aversión que sentían Sajonia y Núremberg, por la otra, a tomar medidas políticas en contra del

emperador. Al llegar el año 1530, Lutero ya no esperaba nada de Carlos V, lo que indica que, en cuestiones políticas, y a pesar de su convicción de que no entendía nada, Lutero resultaba más clarividente que los políticos profesionales, cegados por su creencia en la posibilidad de eternas negociaciones, o que los abogados, lastrados por sus formalismos. Concretamente, la ciudad de Núremberg había intentado obtener, durante el decenio de 1520, que el emperador diera su aprobación a la Reforma, y aunque su política era completamente equivocada e ingenua en este aspecto, demuestra, de todas formas, los escrúpulos que sentían aquellas gentes para destruir por destruir.

A la vista de la situación, Carlos tenía buenas razones para pensar que, con un poco de coacción, podría llegar a imponer su política reconciliadora, porque, a pesar de la Protesta de Espira, el cisma no parecía aún tan irreparable. El error de Carlos radicaba en que había subestimado las convicciones religiosas que habían alentado la rebelión. Como tantos otros han hecho, desde entonces, suponía que las ambiciones políticas y económicas –el deseo egoísta de poder y la confiscación de las tierras de la iglesia– más bien que los problemas de la fe eran el principal móvil de los príncipes disidentes. Pronto se daría cuenta el emperador de que esta opinión era simplista. En la Dieta de Augsburgo los príncipes protestantes asistían a los sermones luteranos, y al enterarse el emperador quedó escandalizado y pidió que se pusiera fin a aquella práctica. «Señoría –dijo el viejo margrave de Brandemburgo-Ansbach–, antes quisiera arrodillarme aquí mismo para que el verdugo me cortara la cabeza que prescindir de la palabra de Dios.» Sorprendido y desconcertado por esta ruda y directa declaración de fe en un momento en que la diplomacia requería palabras conciliadoras, Carlos solo acertó a tartamudear en su alemán de extranjero: «Nada de cortar cabezas, mi querido señor; nada de cortar cabezas».

De todas formas, aunque los luteranos estaban decididos a defender el Evangelio, no tenían un programa político. Y los príncipes católicos, dirigidos por aquel par de ambiguos y tenebrosos aprovechados que eran los dos duques de Baviera, no estaban en mucho mejor situación. Los Wittelsbachs de Baviera no tuvieron mucho inconveniente en dejarse llevar más por su tradicional oposición a los Habsburgo que por su tradicional fe en la vieja religión. No tenían inconveniente en contribuir a poner fin al cisma, pero siempre que ello no entrañase aumentar el poder de un emperador

que había conseguido tantos triunfos en otros lugares, que parecía tener la posibilidad de convertir la dignidad de emperador en algo real y eficaz en Alemania. El único hombre que parecía tener un auténtico plan de acción política era el propio Carlos. Había llegado a Augsburgo con tres propósitos. Deseaba conseguir que los estados eligiesen a su hermano Fernando como rey de los romanos, título que se daba al presunto emperador electo. Quería conseguir la unidad mediante la supresión del cisma. Necesitaba obtener la ayuda de los alemanes para luchar contra los turcos. En la práctica –y aunque la elección de Fernando era también parte necesaria del programa dinástico de los Habsburgo–, los dos primeros objetivos mencionados eran, en realidad, precondiciones del último y verdadero objetivo. En 1530, el problema del islamismo, agravado por la reclamación de Hungría por los Habsburgo, eclipsaba incluso el problema de los luteranos. Para Carlos y para otros el peligro turco era el problema más grave del momento, y para hacerle frente y resolverlo necesitaba el apoyo unido de Alemania. Carlos prefería, por tanto, que los luteranos volvieran al redil por medios pacíficos, y deseaba que en la Dieta se manifestara la voluntad unida del Sacro Imperio Romano en el apoyo unánime a Fernando y en el ofrecimiento generoso de amplia ayuda en hombres y dinero. A lo largo de todas las negociaciones, los luteranos tenían en mente el Evangelio; los príncipes católicos, el poder de los Habsburgo; y el emperador, el del sultán, mucho más amenazante.

Antes de examinar lo que ocurrió en Augsburgo parece, por consiguiente, aconsejable que veamos por qué parecía tan agobiante la amenaza de los turcos en aquellos momentos, y si en realidad era tan cierta como gran parte de la opinión creía. El peligro parecía inminente, porque, como consecuencia de los acontecimientos del decenio de 1520, había desaparecido el viejo parachoques que se interponía entre Asia y Europa, el reino de Hungría, que en el siglo XV había mantenido a distancia a los infieles casi sin ayuda de nadie. Aunque en 1529 el sultán se había retirado de Viena, nada le impedía volver. El temor a los turcos no se fundaba solamente en sus indudables éxitos, sino también en el conocimiento de su excelente organización, a la que dedicaron elogios muchos ponderados observadores del siglo.

Los turcos otomanos no solían desplazar o erradicar a los pueblos que invadían; formaban un estrato rector de terratenientes

feudales y lo imponían a las razas sometidas. La única distinción real entre los dos estratos la constituía la religión, de forma que los que se convertían al islamismo podían ascender fácilmente al estrato rector. No hay pruebas de que los eslavos y los griegos de Anatolia y los Balcanes estuvieran descontentos, en esa época, del gobierno de los turcos, ya que en muchos aspectos había supuesto una mejora con respecto a regímenes anteriores. La peculiarísima organización del Imperio otomano ofrecía magníficas perspectivas precisamente a los pueblos sometidos. Los reclutamientos feudales de jinetes turcos –los *sipahi* regulares y los *akinji* no regulares– formaban una parte del ejército, y la organización de departamentos *(sanjaks)* agrupados en las dos provincias de Rumelia (Europa) y Anatolia, administradas por gobernadores llamados *beglerbegs,* constituía un aspecto de la estructura del Imperio. Pero el verdadero gobierno y las auténticas fuerzas militares estaban en otra parte, en el gigantesco conjunto de esclavos y esclavas que formaban la casa *(kullar)* del sultán, entre los que figuraban no solo los dedicados al servicio doméstico y las pertenecientes al harén, sino también los que componían la administración civil, desde el gran visir para abajo, y los que formaban el ejército permanente, integrado por los jenízaros (infantería) y los *sipahi* de la Puerta Otomana (caballería). Esta institución única, que comprendía unas 80.000 personas, se reclutaba enteramente en pueblos no turcos mediante levas periódicas de niños cristianos, que eran llevados a la casa real *(kullar)* y luego destinados al servicio militar o al servicio civil, según los casos. Todos y cada uno de los miembros de la casa del sultán eran auténticos esclavos, integrados en el ajuar del sultán. Los ministros y jefes militares más poderosos mandaban sin limitaciones en todos, turcos o cristianos, pero no tenían más vida privada que la que el sultán quería concederles. Esta elite plenamente conjuntada y dedicada íntegramente a su oficio, siempre en torno al sultán, proporcionaba al Imperio turco una gran fuerza, especialmente en caso de guerra. El ejército turco, y especialmente los jenízaros, que eran inferiores a los mejores ejércitos occidentales en lo que a equipo militar se refiere, obtuvieron victorias a fuerza de puro entusiasmo profesional. Aunque tenían prohibido casarse y vivían obligatoriamente en cuarteles, disfrutaban de muchos privilegios y eran objeto de muchos honores. Su organización de verdadero ejército permanente ponía en manos del Imperio otomano una fuerza de choque realmente temible y a su total disposición.

En aquella época de monarquías personales, el sistema turco dependía, por supuesto, enormemente de las cualidades que tuviera el único hombre que los controlaba, y, como era de esperar, la fortuna del Imperio fluctuaba de acuerdo con la personalidad del sultán. Solimán «el Magnífico» es un ejemplo característico de la raza de Osmán llevada a su máxima perfección. La figura alta y esbelta del sultán, con su nariz aguileña y sus ojos vivaces, con su estricto sentido de la justicia, mitigado por sus frecuentes actos de clemencia y generosidad, aparece vívidamente en los informes de los embajadores venecianos que, curtidos por su profesión, no se dejaban impresionar fácilmente. Solimán era, por supuesto, un gran guerrero. A pesar de la ayuda que le prestaban algunos notables grandes visires, resultaba necesaria su presencia en el campo de batalla para asegurar la victoria y para que las tropas lucharan lealmente, circunstancia que restringía la capacidad expansiva de un Imperio que estaba combatiendo en tres frentes. De todas formas, las tradiciones otomanas elogian más a Solimán como legislador, como organizador de un reino que se había expandido rápidamente por obra de su padre, Selim. En el aspecto jurídico el sultán era, igualmente, un déspota, puesto que su palabra era ley; no obstante, así como en lo referente al gobierno o a la guerra no tenía rival, en lo relativo a las leyes Solimán se veía obligado a solicitar el asesoramiento de la única institución que no formaba parte de la casa real o *kullar.* Este organismo era la *Ulema* o Institución Musulmana, una mezcla de iglesia, universidad y tribunal supremo, cuyo personal lo componían los *muftis* (asesores jurídicos de los funcionarios imperiales a todos los niveles) y los *kazis* (jueces). Los miembros de la *Ulema* eran los guardianes del Corán tanto en lo concerniente a teología como en lo referente a leyes; podían pronunciarse sobre si los edictos eran erróneos o justos de acuerdo con el libro del profeta. El *mufti* de Constantinopla *(sheik-ul-islam)* actuaba como asesor del sultán, aunque solo manifestaba su opinión si era consultado; la consulta era lo habitual y, una vez que el *mufti* había hablado, no había apelación posible contra su veredicto. En la acción legislativa, por consiguiente, el sultán estaba bajo la influencia de un poderoso contrapeso de tendencias conservadoras, que con frecuencia actuaba para minimizar los malos efectos de la testarudez o los caprichos del déspota.

En todo caso, el príncipe otomano tenía en sus manos un poder mucho más ilimitado que el que ostentaban los reyes de Occidente,

y aunque los estadistas de Europa temían las posibles consecuencias de aquel poder, en ocasiones parecían mostrarse envidiosos de él. El despotismo personal otomano podía, sin embargo, degenerar fácilmente en pereza, incompetencia o locura, como ocurriría después de morir Solimán. Y hasta el propio gran sultán demostró en los últimos años de su vida, cuando a instancias de su principal esposa, Khurrem (o Roxolana), mandó ejecutar al más capacitado de sus hijos, lo fácil que era corromper un sistema político basado exclusivamente en la voluntad de un solo hombre. De todas formas, a lo largo de la mayor parte de su reinado, Solimán puso de relieve las ventajas que tenía un despotismo consciente y competente.

Solimán tuvo a su favor unos envidiables ingresos, por su magnitud y por la forma expedita en que podían recaudarse. El sultán podía fijar los impuestos sin necesidad de consentimiento alguno, y como, por otra parte, su reino era tan populoso, podía obtener considerables recursos sin imponer cargas excesivamente gravosas. La riqueza del país dependía del comercio y de sus materias primas. No había productos manufacturados y prácticamente hasta los productos textiles tenían que ser importados, principalmente de Venecia. En consecuencia, el sultán promovía y protegía el comercio. Sin hacer caso de prejuicios nacionalistas o racistas, acogía muy bien a los extranjeros que entraban a su servicio y les pagaba bien; fomentaba, asimismo, los contactos con aquellos que podían comprar los productos del Imperio (principalmente cereales) y suministrar las mercancías indispensables o los objetos de lujo que una economía puramente campesina no podía proporcionar. A pesar de la habitual desconfianza imperial ante los diplomáticos extranjeros, a los que se consideraba espías, la necesidad de intercambios comerciales abrió de par en par las puertas del Imperio turco a visitantes y observadores. A los venecianos, que estaban allí desde hacía mucho, se unieron, en 1536, los franceses, en virtud de un convenio que se parecía mucho a un tratado comercial. Así que, lejos de destruir el comercio de Levante, como solía decirse en un tiempo, los turcos llegaron incluso a entablar una guerra comercial con los portugueses en el mar Rojo (1551-1552), con el propósito de restablecer la ruta de las especias por el Oriente Medio. El intento fracasó, en términos generales, a pesar de los esfuerzos que hicieron los turcos por mantener una flota y bases navales en Yemen y en el golfo Pérsico. Los turcos no tenían ni armada ni tradiciones marineras que pudieran compararse con los logros de su ejército de tierra, y

cuando se convirtieron en potencia del Mediterráneo se vieron obligados a utilizar los servicios de los corsarios del norte de África y a permitir la devastación del comercio, del que tanto dependía la prosperidad otomana, a cambio de tener una flota.

El poderío turco, tan bien organizado y tan enormemente dinámico, naturalmente, aparecía como una amenaza que se iba agigantando a los ojos de la única potencia que parecía poder hacerle frente, pero no está claro que Carlos V y su época estuvieran en lo cierto al considerar a los turcos como amenaza tan temible. Por supuesto, en Europa se daba por descontado que el eje del principal movimiento expansivo turco apuntaba al noroeste, y en esto Europa se equivocaba. En 1530 solo hacía trece años que el sultán dominaba Egipto, y aunque el poder de los mamelucos había sido aniquilado, todavía era necesario consolidar la conquista de aquella rica y vital parte del Imperio. Egipto hizo también que los turcos siguieran por el litoral del norte de África, mientras que la amenazadora presencia de Persia, dominada por una herejía cismática, hacía que la atención se concentrase en las fronteras orientales. A su vez, desde el punto de vista de Solimán, el poder de los Habsburgo en el centro de Europa constituía una amenaza para sus fronteras del norte, y por eso deseaba reforzarlas mediante el control de Hungría, Moldavia y Valaquia. Es, sin embargo, significativo que en los quince años siguientes a la victoria de Mohács, Solimán evitase la ocupación directa de Hungría, y que sus batallas en Europa se parecieran siempre mucho más a gigantescas incursiones que al tipo de guerra de conquista que había servido para establecer el poder turco en los Balcanes en los 150 años precedentes. La última expansión del Imperio otomano por Siria y Egipto le había hecho bascular hacia África y Asia y, por lo que a Europa se refiere, el verdadero choque frontal acontecería en el Mediterráneo y contra España, no en las llanuras de Hungría contra Austria. Hoy resulta fácil comprender que esto era lo que cabía esperar en aquella situación, pero difícilmente hubiera podido entenderlo así Carlos V. Cuando los estandartes y banderas del islam ondeaban en torno a las ruinosas murallas de Viena, cuando la diezmada nobleza de Hungría se había sometido al vasallaje de los turcos, y cuando toda la cristiandad parecía mortalmente amenazada por el resurgir del agresivo mahometismo, era obligado que el emperador de Occidente pusiera la derrota de los turcos en Europa a la cabeza de su lista de preocupaciones.

Carlos fue, consiguientemente, a Augsburgo en 1530 con el propósito de conseguir la unidad y preparar un ejército para enfrentarse al sultán. Tenía que lograr que Alemania se diera cuenta del peligro y ofreciera su ayuda para acabar con él. Los luteranos, con una considerable falta de tacto, decidieron preparar el camino enviando al emperador los artículos de Schwabach para que se supiera cuál era su posición, pero Carlos no quiso verlos y empezó las sesiones de la Dieta, solicitando una nueva declaración de los estados disidentes, definiendo la postura protestante, de forma que pudieran emprender los debates que habían de conducir a la reconciliación. Consecuencia de esta demanda del emperador fue la famosa Confesión de Augsburgo, documento tan claramente pensado para facilitar la reconciliación que asustó a los hombres de principios firmes e inquebrantables. El escrito lo había preparado, fundamentalmente, Melanchthon, que era el jefe de los teólogos luteranos de Augsburgo. Lutero, que seguía estando fuera de la ley y que, por tanto, no podía asistir, se desesperaba, consumido por la impaciencia, en el castillo de Coburgo, lo más que pudo acercarse, pensando que el maestro Felipe traicionaría al Evangelio. Advirtió a los negociadores que los católicos «aceptarán nuestras concesiones en gran medida, luego más ampliamente y después con más liberalidad que nunca; pero las suyas quedarán primero reducidas, para terminar sumamente reducidas». Pero Lutero no tenía por qué haberse preocupado. La Confesión había omitido los temas polémicos de mayor importancia: el problema del purgatorio, el de la transustanciación, y aunque subrayaba la justificación por la fe, no decía nada del sacerdocio de todos los creyentes. Sin embargo, a pesar de todo lo contemporizadora que era, la Confesión no podía tener éxito mientras el problema de la supremacía papal continuara interponiéndose entre los dos bandos. Como Lutero había dicho a Melanchthon: «El acuerdo doctrinal es evidentemente imposible mientras el papa no decida abolir el Papado». El cardenal Campeggio, representante del papa, hizo grandes esfuerzos por evitar que el emperador llegara a un acuerdo con los luteranos; la diplomacia francesa, que actuaba en colaboración con los intereses de Baviera, se sumó a los esfuerzos del cardenal. El emperador, que se había mostrado esperanzado al ver la moderación de que hacía gala la Confesión, dio instrucciones a los teólogos católicos para que redactasen una contestación *(Confutatio),* pero en ella, más que buscar puntos de acuerdo, lo que se hacía era atacar los aspec-

tos en que había desacuerdo. Naturalmente, la alternativa de la Confesión Tetrapolitana, preparada por Bucer y suscrita por cuatro ciudades del sur de Alemania, les pareció aún peor a los católicos; presentaba matices zuinglianistas. El intento de conseguir la paz había fracasado; Carlos lamentó haber hecho concesiones iniciales; en septiembre, mientras la mayoría católica se disponía a tomar una decisión brutalmente antiluterana, los protestantes se retiraron de la Dieta. En noviembre de 1530 los católicos, que seguían en la Dieta, aprobaron un decreto que confirmaba el Edicto de Worms, reorganizaba el tribunal supremo (Cámara Imperial) para que tuviera mayor eficacia contra los que secularizaban las tierras de la iglesia, y demandaba a los protestantes que volvieran a la iglesia para abril de 1531. En enero los católicos de la Dieta dieron satisfacción a Carlos eligiendo a Fernando rey de los romanos.

La Dieta de Augsburgo, que había sido convocada para procurar la paz, terminó recomendando el separatismo y la desunión. Los más extremistas habían acertado en sus predicciones: Estrasburgo y Hesse, que habían prevenido a los demás de las intenciones del emperador, entendieron mejor la situación que Sajonia y Núremberg, que habían abrigado la confianza de que Carlos sería un buen soberano para sus estados. Lutero tenía razón –Melanchthon estaba equivocado– en creer que Roma no transigiría en nada. El protestantismo continuó en situación de irreconocido y, prácticamente, en la clandestinidad. Ahora pesaría además sobre los protestantes la amenaza de los procesos de la Cámara Imperial acerca de las tierras que habían sido expropiadas a la iglesia y de la represión militar si no renunciaban a sus doctrinas en el plazo de unos meses. Por su parte, el emperador no había podido conseguir tampoco sus principales objetivos. Algunos de los príncipes más importantes no habían reconocido todavía los derechos de Fernando a la sucesión imperial, y, respecto a la ayuda contra los turcos, Carlos no había obtenido más que promesas parciales de ayuda; en definitiva, nada importante. Hasta cierto punto, su falta de éxito se debía al papa, al que el emperador creía tener en el bolsillo, pero que con su rígida ortodoxia había forzado a Carlos a renunciar, finalmente, a toda contemporización con cualquiera de los aspectos de las doctrinas protestantes. Eran muchos los que animaban ahora a Carlos a que obligara al cumplimiento del Edicto de Worms por la fuerza de las armas, pero él sabía bien que, según estaba la situación, con los turcos en el horizonte, Zápolya en auge y Francia

intrigando, no tenía posibilidad alguna de conseguir el rápido éxito que sería preciso.

Los príncipes católicos de Alemania, que no tenían inconveniente en denunciar a sus colegas luteranos, se negaban en absoluto a convertir la denuncia en persecución. Durante los años 1530 a 1532 tuvieron lugar una serie de oscuras maniobras, dirigidas por Francia, y en las que participaba un agente polaco de Zápolya, Hieronymus Łaski, que tenían el propósito de crear una alianza antiimperial y proteger de paso a los protestantes[1]. En 1533, Clemente VII pudo arreglárselas para acercarse a Francisco I, tratando de escapar de la hegemónica influencia de Carlos. Por unas razones o por otras, la situación era tan compleja –tan entretejida con intereses contrapuestos– que las valerosas palabras del decreto de Augsburgo apenas si tenían sentido alguno. El emperador seguía firme en su propósito de conseguir la adhesión general a la elección de Fernando, continuaba teniendo muy presente el peligro turco y, perplejo ante tantas y tan contradictorias alternativas, no acertaba a tomar una decisión definitiva, como si hubiera quedado paralizado. Pero, en honor de la verdad, hay que decir que su actitud estaba inspirada en la prudencia, no en la debilidad. Como no había podido conseguir su propósito, decidió –con aquella increíble y paciente tenacidad suya que constituía su principal característica– reanudar la política de reconciliación, utilizando para ello un nuevo procedimiento. La Dieta imperial había fracasado, pero aún quedaba el concilio general de la iglesia.

La idea de convocar un Concilio no era, por supuesto, ninguna novedad en 1531, pero sí constituiría un importante tema polémico en los asuntos europeos de todo el decenio de 1530 y en los años posteriores. Una asamblea general de este tipo había sido siempre la solución, cuando las jerarquías de la iglesia, y en especial el papa, no habían podido poner remedio a situaciones de desunión o de abusos. A principios del siglo XV, una poderosa corriente de la iglesia había casi llegado a conseguir sustituir la monarquía del papa por un constitucionalismo conciliar, pero pronto cedió el vigor de aquel movimiento y el Papado pudo restablecer su poder. A partir de entonces, los papas se opusieron siempre inexorablemente a todo Concilio que pudiera menoscabar o limitar, de la forma que

[1] H. Kellenberg, «Zur Problematik der Ostpolitik Karls V», en *Karl V: der Kaiser und seine Zeit,* 1960, pp. 118 y ss.

fuera, su autoridad, y especialmente a todo Concilio que no hubiera sido convocado por el Papado. Empero, aunque Roma recordase las ideas y prácticas conciliares con horror, había personas que guardaban buenos recuerdos de los Concilios, y para las cuales la posibilidad de celebrar otro constituía un motivo de esperanza. A los pocos días de haberse visto claramente en Worms que no sería cosa fácil destruir a Lutero, fueron muchos los que repetida y vivamente solicitaron que se celebrara un concilio general para restablecer la unidad de la iglesia. En la Dieta de Núremberg de 1523 lo esencial de la postura de los católicos alemanes consistió en pedir que se celebrara un concilio general; sin embargo, la de 1524 se contentó con solicitar que se celebrara un Concilio nacional de Alemania. Carlos rechazó enérgicamente esta última sugerencia, pero poco a poco, influido por el consejo de Gattinara, el emperador empezó a pensar que quizá un Concilio podría resolver los problemas de la iglesia. En 1526 se lo recomendó con vivo interés a Clemente VII, y a partir de 1529, cuando de nuevo volvió el emperador a estar en condiciones de dedicarse al problema del protestantismo, hizo de la idea de convocar un Concilio, uno de los temas centrales de su programa político. Gattinara consideraba el Concilio como actividad política y, consiguientemente, animaba a Carlos a que fuera él mismo quien lo convocara, sin contar con el papa; pero el emperador nunca accedió a ello. Lo que él deseaba era un Concilio Universal, convocado por el papa y con plenos poderes para reformar la iglesia y restablecer la unidad, porque todo lo que no fuera eso no estaría conforme con su concepto de *res publica christiana* o no contaría con la aprobación general. Por desgracia para Carlos, su idea suponía comunidad de propósitos en el papa y el emperador y, en verdad, no era ese el caso. Como Clemente VII no tenía en absoluto la intención de arriesgarse a que resurgieran tendencias constitucionalistas en la iglesia, ni a ceder parte de su poder a un organismo que pudiera poner fin a los abusos, Carlos perdía el tiempo cada vez que le pedía que convocara un Concilio. Pero como Clemente VII era un hombre débil, daba largas al asunto, se lamentaba, evitaba todo lo que fuera tomar medidas, cosas todas que hacía con competencia y habilidad. Pero Carlos no era hombre al que se pudiera dar largas indefinidamente, y a partir de 1531 el objetivo fundamental de su política con la iglesia fue convocar un concilio general, objetivo que se propuso alcanzar inflexiblemente, a pesar de todas las dificultades que ponía Roma y a pesar de las

negativas sucesivas de Enrique VIII y de Francisco I, que se oponían a dar su consentimiento a una asamblea que indefectiblemente redundaría en beneficio del emperador.

La cuestión del Concilio se complicó aún más como consecuencia de la renovada energía que adquirió el movimiento protestante a raíz de la estampida de Augsburgo. Ante el peligro de que se utilizara la fuerza para hacerles volver a la ortodoxia, hasta el propio elector de Sajonia y su consejo se convencieron de que debían hacer preparativos para defenderse, y a últimos de 1530 iniciaron negociaciones con Hesse y otros territorios de tendencias semejantes para organizar la defensa común. De estas negociaciones surgió, en febrero de 1531, la Liga de Esmalcalda, así llamada por la ciudad fronteriza entre Hesse y Sajonia donde se sentaron las bases de la alianza y donde solieron celebrarse las reuniones posteriores. Ocho príncipes del Imperio y once ciudades (entre las que se contaban no solo Magdeburgo, Bremen y Lübeck, sino también, gracias a las gestiones conciliadoras de Bucer, Estrasburgo y otras ciudades de la zona más zuinglianista del sur) acordaron ayudarse recíprocamente en el caso de que alguno de los que participaban en la alianza fuera atacado «a causa de la palabra de Dios y la doctrina del Evangelio». Aunque la Liga de Esmalcalda no produjo grandes resultados inmediatos –como Carlos no pudo hacer cumplir el decreto de Augsburgo, la alianza quedó en suspenso, puesto que no se materializó la amenaza que la había hecho surgir– sí tuvo enormes repercusiones. Una parte del Sacro Imperio Romano afirmaba por primera vez el derecho de la minoría a seguir su propia voluntad y declaraba abiertamente la guerra al emperador y a las Dietas. La Liga de Esmalcalda representó el fin de la unidad alemana, el fin de las esperanzas de Carlos y el fin de la Dieta imperial en cuanto instrumento de gobierno nacional. El emperador, sin medios de auténtico poder práctico, hubo de resignarse a la existencia de la Liga. Y, lo que es peor aún, tuvo que llegar a un acuerdo con ella.

Efectivamente, a principios de 1532 era claro que Solimán avanzaba de nuevo Danubio arriba para reanudar la tarea que había dejado interrumpida en las afueras de Viena en 1529 y para castigar a Fernando por su audaz incursión contra Zápolya el otoño anterior. Carlos necesitaba ayuda inmediata, pero la Dieta de Ratisbona, celebrada en abril de aquel año, y a la que solo asistieron los católicos, se negó a admitir que realmente existiera un peligro in-

minente. En consecuencia, Carlos se vio obligado a dirigirse a los protestantes, con los que inició negociaciones privadas el mes de julio. Algo dice de la actitud sensata y respetuosa de la Liga que sus miembros se dieran cuenta del peligro auténtico que suponían los turcos y que estuvieran dispuestos a prestar su ayuda a cambio de una promesa verbal del emperador. Y habla muy bien en favor de Carlos que este se atuviera a la palabra empeñada o, dicho en términos prácticos, que el emperador cumpliera su promesa de dejar sin efecto el decreto de Augsburgo a cambio de hombres y dinero[2]. La Tregua Religiosa de Núremberg proclamó la paz en el Imperio, dejó en suspenso los procesos que iban a celebrarse ante la Cámara Imperial y transigió con los territorios protestantes hasta que se reuniera el concilio general.

Tal como se desarrollaron las cosas, no hubiera habido necesidad de hacer concesión alguna. En agosto, las fuerzas de Solimán alcanzaron la pequeña ciudad húngara de Güns, cerca de la frontera austriaca, donde fueron contenidas durante tres semanas gracias a la resistencia desesperada y absolutamente increíble de la diminuta guarnición. Sabedor de que el emperador en persona se acercaba con un ejército de 80.000 hombres, y a la vista de que el verano estaba terminando y de que su presencia era requerida en el este, el sultán puso fin a su ofensiva y, una vez más, se retiró de Hungría. El magnífico ejército de Carlos nunca llegó a entrar en acción. Desde luego, él no tuvo la culpa de la situación ridícula en que quedó, pero le entristeció profundamente que nuevamente se le hubiera esfumado la oportunidad de distinguirse en la guerra. En junio de 1533 el cansancio de los beligerantes hizo que temporalmente llegara la paz en Hungría; Zápolya se quedó con el control de la mayor parte del país, bajo la protección de los turcos, y, por su parte, Fernando mantuvo sus posiciones en el norte y el oeste. Poco, verdaderamente poco, era lo que Carlos había conseguido cuando hubo de abandonar Alemania. El que el papa se hubiera pasado temporalmente al bando de Francia, la urgencia con que otras partes de sus dominios reclamaban su presencia y, sobre todo, la falta de dinero le obligaron a tener que dejar en paz a los luteranos. Tal como estaba la situación, el único medio de poner fin al cisma era un concilio general, y Carlos, en el tiempo libre que

---

[2] S. A. Fischer-Galati, «Ottoman Imperialism and the Religious Peace of Nuremberg», *Archiv für Reformationsgeschichte,* 1956, pp. 160 y ss.

le dejaba su tarea de consolidar su poder en Italia y prepararse para el choque con los turcos en el Mediterráneo, continuó presionando en todo momento a Clemente VII para que convocara una asamblea conciliar.

Los nueve años que transcurrieron hasta que Carlos encontró el momento de visitar nuevamente Alemania brindaron un segundo respiro a los protestantes, que estos se apresuraron a aprovechar. La expansión del decenio de 1520 había sido espontánea y explosiva. La que se produjo en el decenio de 1530, en la que la Liga de Esmalcalda actuó como centro de gravedad y de control, fue aún más sorprendente en punto a extensión territorial y, desde luego, se realizó con más sentido político y más planificación. Entre 1532 y 1536 el luteranismo parecía estar triunfando de nuevo en toda la línea. La muerte de Zuinglio en 1531 eliminó los efectos destructivos que su rivalidad suponía; la derrota de Zúrich, por otra parte, puso fin a su política expansiva en Suiza y en el sur de Alemania; las regiones de la Alta Alemania no tuvieron más remedio que buscar inspiración en Wittenberg. La Liga de Esmalcalda había adoptado la Confesión de Augsburgo como base de su posición doctrinal, y como era moderada y además imprecisa y vaga, resultó aceptable incluso para los espíritus más escrupulosos. Pero detrás de la política, detrás de la captación de nuevos miembros (principalmente ciudades), continuaban sin pausa las negociaciones y las disputas de los teólogos. Por último, los incesantes esfuerzos de Bucer por conseguir la unidad del campo evangélico dieron su fruto, y en 1536 se llegó a la Concordia de Wittenberg, por la que los alemanes del sur aceptaban prácticamente las doctrinas que Lutero venía manteniendo decididamente, en especial en lo referente a la eucaristía. En estos años, Lutero había cambiado. Nunca fue un hombre fácil, porque si lo hubiera sido nunca hubiera habido Reforma; pero, con el paso de los años, sus éxitos y el predicamento y rango casi papales que, a su pesar, le concedían sus seguidores le fueron haciendo más abrupto y más desagradablemente dogmático. La finura y sensibilidad espirituales de su juventud degeneraron hasta cierto punto en algo que se parecía mucho a fanfarronería y a quisquillosa intolerancia. Nunca perdió Lutero su grandeza –su grandeza de gigante impetuoso y arrollador–, pero cada vez fue teniendo mayor tendencia a tratar como a enemigos a los que no pensaban como él, y a sus amigos, como a discípulos. El verse siempre envuelto en polémicas terminó por hacer aún más acerba

una pluma que ya de por sí no tenía nada de benigna. De todas formas, a pesar de sus defectos, cada vez mayores, de carácter, la mente de Lutero siguió conservando su poder creador, y su personalidad, aquella atracción magnética que tenía. A pesar de lo mucho que se había extendido, la Reforma continuaba siendo, en lo esencial, sinónimo de Lutero.

Avanzado el año 1531, la Liga de Esmalcalda adquirió una estructura organizativa adecuada para proporcionar fondos y fuerzas armadas en caso de necesidad. El espíritu impulsor de la Liga era el enérgico landgrave de Hesse, más bien que el cauteloso elector de Sajonia, Juan Federico, que en 1532 sucedió a su padre, al que se parecía mucho, tanto por su flemático temperamento como por su auténtico amor al Evangelio. Felipe de Hesse, en el que las ambiciones políticas estaban tan inextricablemente unidas a las convicciones religiosas que resultaba muy difícil saber cuáles eran sus verdaderas motivaciones, se mostraba ferviente partidario de que la Liga de Esmalcalda tratara de conseguir más miembros, y eso a pesar de que en el acuerdo de Núremberg se había decidido que la Liga no se ampliara. Hasta entonces se había expandido fundamentalmente por el norte, pero en 1534 la Liga obtuvo un éxito resonante al conseguir la adhesión del ducado de Wurtemberg, en el sur de Alemania. Este importante territorio había sido administrado por un gobernador austriaco desde 1520. Su duque, Ulrico, había transgredido la ley y las prácticas vigentes en su territorio al asesinar a un caballero con objeto de poseer a la esposa de su víctima; en consecuencia, fue condenado al exilio por la Liga suaba[3]. El que hubiera sido un temprano y ferviente converso del luteranismo no había tenido nada que ver con la historia, pero ahora esta circunstancia estaba adquiriendo una gran importancia. Ulrico, en efecto, no había dejado de intrigar para conseguir el retorno, y su ausencia, junto con la ocupación del territorio por los austriacos, habían hecho que, de ser el tirano odiado, pasara a ser un ideal romántico para su pueblo. En 1534, Felipe de Hesse decidió utilizar la cuestión de Wurtemberg para hacer una demostración de fuerza de los protestantes y, mediante la cesión de un pequeño condado a Francisco I, obtuvo de Francia el dinero suficiente para equipar un ejército digno de una gran potencia, con el cual la restauración de Ulrico resultó un paseo triunfal. Debilitada por disen-

[3] Por lo que se refiere a la Liga suaba, véase «El Estado de Alemania», cap. I, p. 28.

siones religiosas, la Liga suaba no intervino, y el resultado fue que en 1536 había dejado de existir hasta en teoría. Por la paz de Kadan, de junio de 1534, Fernando aceptó el hecho consumado y se avino una vez más a suspender las actividades de la Cámara Imperial contra los de Esmalcalda.

El asunto de Wurtemberg fue un golpe terrible para el prestigio de los Habsburgo, un golpe que lo mismo el emperador que su hermano soportaron con una curiosa resignación. Desde luego, no podían hacer mucho, sobre todo ahora, que también Baviera acogía con satisfacción el final del control austriaco en el ducado de Wurtemberg, aunque en Múnich había habido algunas esperanzas de que la restauración se efectuara en la persona del hijo de Ulrico, católico, llamado Cristóbal, y no en la del padre, protestante. De todas formas, los Habsburgo habían experimentado una humillación pública y habían permitido que se estableciera un enclave protestante entre sus posesiones suabas y austriacas. En realidad, Kadan significó el fin del último intento de establecer un gobierno imperial en Alemania, si bien la Cámara continuó incoando procesos y atacando a los que secularizaban las tierras de la iglesia. Los protestantes manifestaron públicamente que harían caso omiso del citado tribunal de la Cámara Imperial, porque era una institución partidista; sin embargo, en repetidas ocasiones utilizaron las actividades de la Cámara para fundar sus quejas en las múltiples negociaciones que hubo en los seis años siguientes. Pero al menos una cosa sí que obtuvo Fernando con el tratado: que el elector de Sajonia le reconociera formalmente como rey de los romanos. En contra de lo que era habitual, se sacrificaron efectivos intereses dinásticos con la esperanza de conseguir un vínculo legal permanente entre los Habsburgo y la corona imperial.

Wurtemberg fue reformado inmediatamente, de modo un tanto extraño por cierto, porque la situación geográfica del ducado hizo que penetraran en él las corrientes reformistas conflictivas de los luteranos y los zuinglianistas. La zona de la mitad norte se puso bajo la dirección de Erhard Schnepfen, cuyo centro espiritual era Wittenberg, y la mitad sur quedó bajo la dirección de Ambrosio Blaurer, cuyo centro espiritual era Zúrich. Las fricciones que inevitablemente se produjeron dieron lugar a que se hicieran varios intentos de resolver las viejas discrepancias relativas a la eucaristía, que, a su vez, facilitaron la aparición de otro líder, Juan Brenz, partidario de un luteranismo modificado que contribuyó a elimi-

nar las perturbadoras diferencias. Cuando Cristóbal sucedió a su padre Ulrico (1550) fue el duque, y no el ducado de Wurtemberg, el que cambió de religión. El protestantismo del ducado sobrevivió a la Contrarreforma, y Wurtemberg ha sido siempre desde entonces un territorio netamente luterano. La audaz iniciativa del landgrave produjo los frutos que él esperaba, otras ciudades y territorios de toda Alemania se apresuraron a introducir la Reforma y a sumarse a la Liga de Esmalcalda, aun cuando era muy dudoso que las condiciones de la paz de Núremberg protegieran a los nuevos miembros. Pero por el momento no había nada ni nadie que pudiera detener el avance de la nueva religión, y lo que empezó siendo una modesta alianza defensiva se fue convirtiendo cada vez más en una potencia de importancia europea y con política europea. En 1534 la Liga había negociado con Francia a través de Felipe de Hesse, pero en 1536 ya era una entidad reconocida que llevaba a cabo negociaciones con Enrique VIII de Inglaterra y que participaba en la política de Escandinavia. La participación que en 1535 tuvo en la aniquilación del reino de los cielos de Münster fue también un símbolo de la verdadera naturaleza de la Liga. La Liga de Esmalcalda heredó sin duda ciertas características de organizaciones anteriores, como la Liga suaba, que habían contribuido a establecer un cierto orden dentro de la fragmentación de Alemania. Pero las alianzas o ligas del pasado habían contado con la aprobación imperial y habían actuado como agentes del escaso poder central que existía; la nueva Liga no podía ser otra cosa que un instrumento de desintegración.

Al tiempo que la Reforma luterana continuaba su expansión territorial y, lo que era más ominoso para las autoridades oficiales, agentes que hasta la fecha no habían cambiado su confesionalidad oficial, hacía también progresos en lo referente a su organización interna en cuanto iglesia. Los obispos continuaron siendo reemplazados por órganos disciplinarios en los que colaboraban pastores y funcionarios seglares. En las ciudades solía nombrarse a un clérigo para supervisar a los demás, el cual había de responsabilizarse de sus acciones ante las autoridades municipales. En el campo se adoptó, en general, el modelo de visita de inspección de Sajonia. A partir de 1532, la propia Sajonia experimentó algunos cambios en su organización tras la investigación realizada por Justus Jonas (1493-1555), por entonces principal ayudante de Lutero en la administración de aquella iglesia territorial, que puso de ma-

nifiesto la necesidad de un mayor control. Los planes de reorganización eran ejecutados por teólogos, pero su puesta en práctica dependía, desde luego, enteramente de la cooperación del elector. Los reformadores reorganizaban las parroquias para adaptarlas a los cambios que experimentaba la población, confiscaban las rentas de la iglesia y dedicaban esos fondos a los fines de las organizaciones evangélicas: mantenimiento de los pastores, ayuda a los necesitados y sostenimiento de escuelas. También se resolvió el problema de los tribunales eclesiásticos. Ya se había decidido anteriormente que los litigios matrimoniales –es decir, en gran parte, la supervisión de la moralidad del laicado– se transfiriesen a la jurisdicción de tribunales civiles, reforzados en esos casos mediante la participación de un asesor clerical llamado superintendente. También se modificaron, para adaptarlos a la organización luterana, los tribunales del consistorio episcopal, el principal instrumento de la antigua jurisdicción eclesiástica, y el proceso de modificación quedó concluido en 1542. Para entonces existían tres tipos de tribunales en Sajonia, compuesto cada uno de ellos por dos juristas seglares y dos teólogos, que supervisaban las cuestiones relativas al bienestar espiritual y moral de la población, imponían la uniformidad de la doctrina y el culto y, en términos generales, actuaban como brazo eclesiástico del poder secular. Este modelo fue adoptado en todos los demás territorios luteranos, con las modificaciones que a cada príncipe le plugo. Hasta el propio Hesse, que en 1526 había puesto en práctica un sistema más democrático, se adaptó al sistema general luterano al producirse la consolidación general de la hegemonía de Lutero sobre todas las comunidades protestantes en el decenio de 1530, al morir Zuinglio y ser aniquilado el anabaptismo. Mientras él vivió, la persona de Lutero hizo más que ninguna organización en favor de la unidad de los principios rectores; sus incansables y decididos esfuerzos por mantener las cosas del espíritu al margen de las preocupaciones seculares contribuyeron a modificar los aspectos más negativos de un sistema en el que la religión estaba controlada por el Estado. Pero Lutero no podía vivir siempre y, en todo caso, algo había que hacer para reformar la estructura y las normas de la iglesia –después de todo, precisamente la petición de que se introdujeran reformas en la iglesia fue la causa de todo el movimiento reformista– y para replicar a la acusación de que protestantismo era sinónimo de anarquía. Para 1542, las iglesias luteranas se habían organizado de forma suficien-

te y eficiente sobre bases territoriales, lo que indicaba que el cisma sería ya permanente.

Desde luego, la consolidación del protestantismo fue, en parte, fruto de lo abandonadas que el emperador tuvo sus obligaciones en Alemania durante tres años, pero, ciertamente, ese abandono no estuvo motivado por la pereza. Carlos había salido de Alemania en 1532, inmediatamente después del acuerdo de Núremberg y del fiasco de la ofensiva turca. Después de pasar por Viena –que visitaba por primera vez y donde fue acogido con calor y entusiasmo– llegó a Italia, trató de conseguir alguna cooperación de Clemente VII y continuó viaje hacia España. A pesar de lo tranquila y sentada que estaba la situación en la península, Carlos sabía muy bien que sus largas ausencias causaban resentimiento y podían hacer revivir los díscolos tiempos de 1521. No pudo hacer otra cosa que dejar que los problemas de Alemania siguieran su curso espontáneo y dedicar su atención a otros sectores de sus obligaciones. Por otra parte, las cosas se habían puesto más graves en los últimos tiempos en el Mediterráneo. Los piratas berberiscos, cuya base principal estaba situada en La Goleta, cerca de Túnez, venían siendo, cuanto menos, una molestia, y, como norma, un auténtico desastre para el comercio y las comunicaciones. Las incursiones que de vez en cuando se hacían contra ellos solo servían para detener sus actividades durante algún tiempo. En 1530, aproximadamente, constituían, bajo el mando de Khair ad-Din «Barbarroja», una verdadera potencia naval en el Mediterráneo occidental. Barbarroja controlaba Argel antes de 1529, y en 1534 tomó Túnez. En 1532 fue nombrado almirante del Imperio otomano –es decir, ya no era un simple pirata, sino un jefe naval de una flota que, en 20 años, se había convertido en la fuerza más importante del Mediterráneo oriental–. En 1534, Francisco I, preocupado como siempre por hundir a los Habsburgo, estableció una alianza con Barbarroja. No por esto cambiaron las actividades del jefe pirata, que continuó ininterrumpidamente sus actividades de corsario. Para el emperador, las piraterías de Barbarroja no solo representaban ahora una amenaza general en cuanto al bienestar de sus dominios, sino que eran también un aspecto de la agresión otomana que él deseaba con tanto apasionamiento rechazar.

Las cosas llegaron a un punto crítico en el verano de 1534, en el que Barbarroja realizó una larga y destructora incursión en la costa italiana del Adriático. Hasta el propio Clemente VII, sobremanera

espantado, y dudando mucho de su buen sentido por haberse liberado de la influencia española para arrimarse a los Valois, que tenían aliados tan diabólicos y perversos, unió su débil voz a la del emperador para abogar en favor de una cruzada. En 1535, el emperador se hizo a la mar al frente de una grande y espléndida fuerza naval, compuesta por hombres de todos sus dominios, pero principalmente españoles. En una brillante campaña, Carlos tomó La Goleta y Túnez, destruyó las bases de los piratas y obligó a Barbarroja a buscar refugio en Constantinopla. Aun cuando el emperador dejó una guarnición en La Goleta, la victoria fue mucho menos completa de lo que en un principio parecía. Los piratas reanudaron sus correrías casi de inmediato, pues evidentemente a aquel adversario no podía destruírsele privándole de una base si podía utilizar otras. De todas formas, el triunfo de Carlos fue importante, porque, al menos, demostró que el emperador era el jefe de una verdadera cruzada, que no luchaba contra otros cristianos, como hacía el resto de los príncipes de Europa, sino contra el propio enemigo de la cristiandad. Ni el aire romántico, caballeresco y un tanto utópico de la aventura, ni el rápido resurgimiento del poderío naval turco deben restar méritos a la hazaña. Tuvo, además, sus consecuencias prácticas. Cuando Carlos retornó a Europa ya no era el hombre que tan lamentablemente había fracasado en Alemania, sino el caballero y el héroe que había vencido a lo que parecía invencible. Cuando nuevamente pidió que se convocase un concilio general para restablecer la paz entre todos los cristianos, su voz tenía mucho mayor peso y autoridad que antes. Por fin, la situación parecía empezar a serle favorable al emperador.

En busca de la solución

Clemente VII murió en septiembre de 1534. Un buen exponente de que el Papado continuaba teniendo importancia (cosa que solió olvidarse con frecuencia en el tormentoso ambiente de la Reforma) es que dicho suceso y la elección de su correspondiente sucesor tuvieron notables repercusiones en la vida política europea. Alejandro Farnesio (1468-1549), que tomó el nombre de Pablo III, tenía 66 años cuando subió al solio pontificio y había sido cardenal durante 41 años. Su elección fue debida en parte a su fama de eminencia, en parte a la preferencia que por él había mos-

trado su antecesor y, en no pequeña parte, a su avanzada edad y a su delicada salud; nadie esperaba que viviera muchos años[4]. Pero resultó que ocupó la Santa Sede durante quince agotadores años y enterró a muchos de los que él había promovido al cardenalato. En términos generales, fue un hombre de mucha mayor clase que su predecesor Clemente, tan lamentoso y tan poco lamentado; tenaz, astuto negociador, seguro de sí mismo y de sus objetivos, Pablo III era un hombre con personalidad suficiente para devolver al Papado su prestigio y su sentido. Personalmente reconocía lo justificadas que estaban las quejas contra la iglesia no reformada de Roma, y desde el primer momento se mostró dispuesto a enfrentarse con problemas verdaderamente espinosos[5]. Su objetivo principal y declarado era la creación de un frente común cristiano para detener el peligro turco y, en consecuencia, compartía muchas de las opiniones de Carlos. A este objeto, Pablo III, que deseaba restablecer la paz en la cristiandad, aceptó la opinión imperial de convocar un concilio general. A diferencia de Clemente VII, no escurrió el bulto; pero, al igual que Clemente VII, se mantuvo firme en su creencia de que el Concilio no debe, en forma alguna, amenazar la supremacía papal.

El papa deseaba también conseguir que el emperador y el rey de Francia concertaran una paz duradera, pero en esto fracasó a causa de las ambiciones y de la irresponsabilidad del Valois. En consecuencia, la política de paz del pontífice tuvo que transformarse en una política de neutralidad respecto a todos los contendientes, cosa que irritó a Carlos, para quien, como Francia tenía un pacto con el enemigo común de Constantinopla, la neutralidad del papa se parecía mucho a una traición. Pablo III pudo mantenerse fiel a su tenaz propósito de estar por encima de las pendencias mundanales a costa de frecuentes discrepancias con el emperador, pero no pudo, sin embargo, evitar las consecuencias de dos hechos menos excelsos. Por una parte, Carlos continuaba dominando Italia, y ningún papa podía permitirse estar a mal con él, so peligro de resucitar los recuerdos de 1527. En segundo lugar, el talón de

---

[4] Como decía una vez un alumno mío: «A los papas medievales se les elegía siempre cuando eran viejos, así que nunca tuvieron oportunidad alguna de empezar una dinastía». Pero Pablo III hizo lo que pudo en su juventud.

[5] Respecto a Pablo III como reformador, véanse «La Contrarreforma», cap. VII, pp. 198 y ss.

Aquiles de Pablo III era su pasión por su familia. Ningún papa ejerció un nepotismo tan desaforado como este anciano duro y, como norma, exento de sentimentalismos, que se propuso hacer propietarios de tierras y riquezas a su sobrino putativo Pedro Luis Farnesio y a una nidada de parientes. Esta debilidad papal convirtió su función de arbitraje sobre los príncipes en una intriga para conseguir parcelas en el suelo de Italia, le obligó con frecuencia a mostrarse deferente con España y rebajó enormemente su prestigio moral. Pablo III no estaba más dispuesto que los demás papas del siglo a distinguir entre los intereses del Papado y los de la iglesia, ni a supeditar los primeros a los segundos; y confundió más que los demás estos intereses con los de su familia.

De todas formas, la buena disposición del papa para estudiar la convocación de un Concilio transformó el ambiente de Europa e hizo surgir la esperanza de que quizá podía terminarse con la situación de punto muerto a que habían llegado las relaciones de católicos y protestantes, sobre todo ahora que la continua expansión de los protestantes y la Liga armada que habían creado parecían aumentar considerablemente el peligro de guerras religiosas. Pablo empezó su pontificado nombrando cardenales a varios conocidos reformistas moderados y enviando nuncios por toda Europa para informarse del ambiente que había respecto a un posible concilio general. En Inglaterra le respondieron con una negativa descortés, y en Francia, con una fría y desinteresada indiferencia; pero lo que más importaba era la embajada de Pietro Paolo Vergerio en Alemania. Fernando estaba muy bien dispuesto; no solo deseaba que se restableciese la paz, sino que insistió en la necesidad de convocar un Concilio, subrayando, con bastante poco tacto, las deficiencias del clero en sus propios territorios, que llegaban hasta el extremo de hacer difícil para él encontrar un confesor que no estuviera infectado por grandes pecados. Desgraciadamente para el nuncio papal, ningún otro príncipe respondió favorablemente a la idea del Concilio. Los luteranos no mantuvieron en secreto su negativa, y en repetidas ocasiones manifestaron que el único instrumento de concordia que se les ofrecía era un Concilio papal, al que ellos no podían asistir. Hasta los católicos alemanes, dirigidos por los duques bávaros, se negaron a considerar la propuesta de Vergerio; también ellos pidieron que se celebrase un Concilio de la nación alemana, porque no deseaban verse en la situación de que apoyar a su religión significara apoyar a su emperador. Quedó perfectamen-

te claro, por consiguiente, que el concilio general, al que todos los bandos apelaban con tanta frecuencia y con tanta irreflexión, no lo quería de verdad nadie más que Carlos V, con cuya posición y política imperiales se avenía.

En todo caso, antes de que Pablo pudiera seguir su idea a partir de estos comienzos, las posibilidades disminuyeron considerablemente al reactivarse el conflicto entre los Habsburgo y los Valois, latente desde 1529. En noviembre de 1535 murió Francisco Sforza, el duque-marioneta imperial de Milán, y Francisco I, que en su fuero interno nunca había renunciado a sus proclamaciones al ducado, volvió a exigir sus pretendidos derechos. La situación se había modificado desde los tiempos gloriosos en que los franceses empezaron a invadir Italia por primera vez. Saboya, tradicionalmente pro francesa y puerta de Milán, estaba desde 1529 en la órbita imperial y, por consiguiente, esta vez había que abrir la puerta. El duque de Saboya (el ducado incluía también el Piamonte) estaba ya en guerra con la agresiva ciudad de Berna, que, oficialmente para ayudar a la Reforma de Ginebra, pero también para proteger sus rutas comerciales con el valle del Ródano, invadió la provincia de Vaud a principios de 1536 y la añadió a sus territorios en expansión. Sin siquiera tomarse la molestia de buscar un pretexto que tuviera apariencia de *casus belli* formal, Francisco entró en refriega y, en marzo de 1536, las tropas francesas ocuparon toda Saboya y el Piamonte, con lo que quedaba claro que los Valois habían vuelto al escenario de Italia.

Carlos, que por entonces estaba empeñado en la tarea de poner orden en su reino de Nápoles, hubo de aceptar el reto. Y no solo eso, sino que airado porque Francisco no cumplía sus promesas, desafió a su rival a solventar la cuestión en combate personal, gesto quijotesco que propuso seriamente y que más que divertido resultó sorprendente para toda Europa. Lo primero que hizo Carlos con vistas a la guerra fue asegurarse la amistad del papa. En abril llegó a Roma y residió tres meses en las proximidades de la residencia de Pablo III, aunque a veces sus conversaciones o negociaciones no se desarrollaran en un clima de buena vecindad. El emperador no consiguió que el papa abandonara su postura formal de neutralidad, a pesar de que Carlos amenazó con hacer fracasar los tortuosos esfuerzos de Pablo III por ampliar el poder de los Farnesio en el norte de los estados papales. No obstante, papa y emperador convinieron en la idea del concilio general y, por fin, en junio, Pa-

blo publicó la orden, convocándolo en Mantua, en mayo de 1537. Se escogió Mantua porque parecía el lugar más adecuado para resolver uno de los problemas permanentes del Concilio, su ubicación. Los alemanes siempre habían dicho que cualquier Concilio que se celebrase debía reunirse en Alemania, y Fernando apoyaba esta opinión. El papa, por su parte, no estaba en modo alguno dispuesto a que el Concilio se celebrase fuera de Italia. Mantua, aunque perteneciente a Italia, era independiente, y estaba lo suficientemente cerca de los puertos de los Alpes para que, con un poco de buena suerte, pudiese resultar un compromiso aceptable.

A pesar de todos estos preparativos, la cosa no prosperó. La guerra se ponía mal para Carlos, que, al parecer, no había aprendido nada con el fracaso de Borbón en 1523, e intentó otra invasión del sur de Francia que terminó de forma vergonzosa para él. Carlos no tuvo tampoco mucha más suerte en otra pequeña incursión que realizó contra Picardía; y, sin embargo, los franceses tuvieron bastante éxito en la contrainvasión de los Países Bajos, que efectuaron en la primavera de 1537. La regente, María de Hungría, estaba desesperada, con sus arcas vacías, y los franceses, presionando en dirección a Artois, después de haber ocupado Hesdin. Los aliados turcos del rey francés intervinieron en el conflicto enviando su flota contra las costas del este de Italia. Venecia se unió al papa y al emperador en una alianza un tanto extraña, que puso de manifiesto que sus relaciones privilegiadas con Constantinopla se estaban acabando. Venecia lamentaría este paso posteriormente, al ser derrotadas las flotas aliadas en septiembre de 1538 por Khair ad-Din «Barbarroja» en la batalla de Préveza. Al almirante imperial, Andrea Doria, corresponde la mayor parte de la culpa de lo que en sí fue un pequeño revés, pero que tuvo graves consecuencias. Decidido a conservar intacta su flota y, como buen genovés, receloso de Venecia, solo utilizó en la batalla la mitad de las fuerzas aliadas. Préveza anuló el efecto que había tenido el triunfo de Carlos en Túnez, hizo resurgir la fama de Barbarroja y dio el control del este del Mediterráneo a la flota turca, hasta que, a su vez, la batalla de Lepanto (1571) vino a cambiar las tornas de nuevo.

Incluso antes de que se librara la batalla de Préveza ya había decidido Carlos poner fin a la guerra con Francia. Pablo III actuó de buen grado como mediador, y en mayo-junio de 1538 ambos monarcas concertaron en Niza una tregua de diez años. De acuerdo con ella, Francisco quedaba en posesión de Saboya, y Carlos

controlaba directamente Milán. Niza fue también la última razón para abandonar por el momento el proyecto del concilio general. En 1537, la presión de Francia había obligado al papa a servirse de un evidente pretexto –que el duque de Mantua lamentaba no poder ofrecer suficiente protección a los padres conciliares– para aplazar el Concilio, que se celebraría en Vicenza. Cuando por fin empezó allí, en abril de 1538, resultó que solo asistieron a él unos cuantos obispos italianos y el papa salió del atolladero aplazándolo de nuevo, esta vez *ad beneplacitum papae,* sin fijar fecha. Desde luego, no era fácil conseguir celebrar un Concilio reformador. Poco después de la tregua de Niza se reunieron Francisco y Carlos en Aigues-Mortes para celebrar una de aquellas entrevistas personales de las que tanta publicidad se hacía y en las que la época confiaba, para acordar de forma amistosa la política a adoptar frente a los diversos tipos de infieles: los turcos, los luteranos, Enrique VIII. Préveza puso fin a la idea de tomar medidas contra el más infiel de los enemigos, pero a los ingleses y los protestantes había que arreglarles las cuentas.

A principios de 1536, con el renovado prestigio del emperador y el renovado vigor del papa, terminó una época en que los protestantes habían hecho lo que habían querido, y desde entonces acumularon una serie de nuevas experiencias. Después de que el papa hubo convocado el Concilio en Mantua, Carlos intentó nuevamente conseguir la participación en él de los protestantes, pero no eligió a la persona adecuada para esta labor. El vicecanciller imperial, Mathias von Held, no solo era un violento enemigo del cisma y persona obstinada y descortés, sino que, además, era el jefe reconocido de la campaña que contra los príncipes y las ciudades luteranas había realizado la Cámara Imperial. En octubre de 1536 se le confió la misión de ir a negociar con la Liga de Esmalcalda en relación con el Concilio y, también, como de costumbre, la cuestión de la ayuda contra el peligro turco. Mathias von Held fue mucho más allá de lo que sus instrucciones secretas permitían y, en lugar de tratar de persuadir a los protestantes, intentó, primero, intimidarlos y después organizar un frente católico de resistencia. Los jefes de la Liga reaccionaron de acuerdo con su carácter: Felipe de Hesse le dijo a Held lo que francamente pensaba de él y del Concilio papal, mientras que Juan Federico de Sajonia rehusó prudentemente ver a Held y al nuncio papal, pero dio instrucciones a su consejo para que le transmitiera la negativa

general. Fernando protestó ante su hermano por la actuación de Held, pero, en todo caso, no hubo posibilidad alguna de conseguir que los protestantes asistieran al Concilio.

De todas formas, los protestantes se veían ahora por primera vez ante la perspectiva de que, por fin, se reuniera de verdad el Concilio y, por consiguiente, necesitaban prepararse para esa eventualidad. La Concordia de Wittenberg de 1536 había dado por lo menos un razonable grado de unidad a las diversas corrientes de opinión. Lutero y Bucer estaban, por el momento, de acuerdo en lo referente a la última cena del Señor, y la política de moderación y paz que seguía Melanchthon parecía ofrecer, igualmente, oportunidades favorables. Los príncipes dieron instrucciones a los teólogos para que preparasen una declaración de fe, y Lutero redactó los artículos de Esmalcalda de 1537. En ellos no solo se reafirmaban los puntos fundamentales de la doctrina luterana, sino que también se justificaba la resistencia, incluso contra el propio emperador, cuando estuviese en juego la causa del Evangelio. A pesar de que estos artículos no fueron adoptados oficialmente, y de que las negociaciones no generaron decisiones importantes, sí demostraron que las iniciativas de paz que pudiera haber dentro del campo protestante no significaban que había que contemporizar con el enemigo de Roma. Los príncipes rehusaron la invitación que se les hacía para que asistieran al Concilio, e incluso antes habían manifestado ya su decidida adhesión al cisma. La oposición de Francisco I había liquidado el Concilio y había dado lugar a que sus eventuales debates no tuvieran ya aplicación a las nuevas circunstancias. Held abandonó su misión y organizó la Liga católica de Núremberg (Carlos, Fernando, los arzobispos de Mainz y Salzburgo, los duques de Baviera y Sajonia y dos Brunswick) con el propósito de que fuera un contrapeso de la de Esmalcalda, pero la Liga católica nunca tuvo entidad política o militar. Para lo único que sirvió fue para confirmar la división de Alemania; nunca desempeñó papel alguno en la política del emperador, que aceptó su existencia de muy mala gana.

Carlos no estaba convencido, ni mucho menos, de que la guerra era inevitable. Dejando a un lado las circunstancias que limitaban sus posibilidades en este sentido, Carlos era muy poco partidario de resolver las cuestiones por la fuerza de las armas. Ni los reveses ni las decepciones le hacían abandonar la línea de pensamiento que había adoptado, y a partir de Augsburgo se había atenido siempre a la idea de conciliación mediante la negociación, presio-

nando, por supuesto, a los protestantes para que se avinieran a esta política, pero sin llegar nunca a la guerra. En esto Carlos se vio apoyado en todo momento por su hermano Fernando, siempre consciente de los recelos de los católicos alemanes ante las ambiciones de los Habsburgo y de sus propios problemas en Hungría. Con todo, la situación parecía sombría, desde el punto de vista protestante, en el otoño de 1538. Niza y Aigues-Mortes habían liberado a Carlos de la pesadilla de los franceses y, más aún, habían dado lugar a la, desde hacía tanto tiempo, temida alianza de las grandes potencias católicas contra los cismáticos. Durante el verano, después de tantas dilaciones, Fernando llegó también a un acuerdo con Zápolya mediante el tratado de Grosswardein. El *voivode,* que seguía soltero y sin esperanza de vivir mucho tiempo, accedió en dicho tratado a que su heredero fuera el rey de los romanos. Si podía hacerse caso omiso de los turcos –y había mucha holgura en esto– todo parecía indicar que las pretensiones de los Habsburgo a Hungría se verían pronto satisfechas.

En todo caso, el mencionado tratado hizo que hubiera más tiempo, más hombres y más dinero para los problemas de Alemania. Ciertamente la expansión del protestantismo había continuado, pero no de la forma vigorosa y espléndida que lo había hecho en los días triunfales que siguieron a la conquista del ducado de Wurtemberg. Al elector ortodoxo Joaquín I de Brandemburgo, por ejemplo, había sucedido en 1535 su hijo Joaquín II, reformista, pero el nuevo elector se había mostrado muy cauto a la hora de introducir la Reforma en sus territorios, y, además, había rehusado adherirse a la Liga de Esmalcalda. Más aún: el protestantismo había sido utilizado como bandera de la rebelión y la democracia burguesa en la breve y violenta carrera política de Jürgen Wullenwever, burgomaestre de Lübeck desde 1533 hasta su ejecución, en 1537. Wullenwever había sabido unir a una vigorosa promoción de la Reforma ambiciones imperialistas sobre Dinamarca y el Báltico e ideas antiaristocráticas en las ciudades del norte. Wullenwever fue derrotado, pero los príncipes luteranos se divertían muy poco con cualquier acontecimiento que les hiciera recordar que la Reforma y la revolución podían aliarse fácilmente. En 1539 dio, por fin, la Reforma un gran paso adelante con la muerte del duque Jorge de Sajonia[6]. Con su muerte desapareció el más franco y abier-

[6] Sobre las dos Sajonias, véase «El triunfo de Carlos V», cap. IX, pp. 261 y ss.

to de los defensores del antiguo orden, dejando la causa católica de los príncipes en las ambiguas manos de los duques de Baviera, en las manos inseguras del elector del Palatinado y en las manos atolondradas del duque Enrique de Brunswik. Al duque Jorge le sucedió su hermano Enrique, buen protestante; no tardaron mucho las gentes del ducado en demostrar que lo único que les había impedido convertirse a la religión que había al otro lado de la artificial frontera había sido el viejo duque. Este nuevo fortalecimiento del campo protestante no era bastante para ocultar que la Liga de Esmalcalda presentaba tensiones, que su existencia estaba amenazada, que la guerra era muy probable y que, si se producía, los protestantes no tendrían la preparación suficiente para arrostrar aquel choque frontal y definitivo.

Sin embargo, la peligrosa situación que amenazaba a los protestantes se esfumó, porque una vez más surgió un conflicto en otra parte de los dominios de Carlos V que, sin procurarlo nadie, sirvió para aliviar la presión a que se veía sometida la Reforma. No bien se hubo firmado la paz con Francia, apaciguado a los turcos y, al parecer, casi resuelto el problema de Hungría, cuando empezó la agitación en los Países Bajos. El año 1539 tuvo lugar allí el último de aquellos levantamientos populares que presenció la vieja ciudad de Gante y que, con tanta frecuencia, dieron quebraderos de cabeza a los condes de Flandes. Aunque Carlos consiguió la victoria, fue necesaria su presencia personal y un considerable ejército para dominar la rebelión[7]. No era este el momento para llevar a la práctica la política acordada en Niza. Además, había surgido una amenaza más grave aún en el ducado de Cléveris. Al fallecer el duque Juan, en 1539, subió al trono su hijo Guillermo, que también heredó de su madre los territorios de Jülich y Berg y, además, su reclamación al ducado de Güeldres, como presunto heredero de Carlos de Egmont, que no había tenido sucesión, fue aprobada por los estados de aquel territorio. En consecuencia, Guillermo de Cléveris había conseguido crear, valiéndose de técnicas bien conocidas para los Habsburgo, un poderoso Estado en el noroeste de Alemania, situado a horcajadas del Bajo Rin y a horcajadas, por consiguiente, de la vital línea de comunicaciones que unía las posesiones imperiales de Italia y del sur de Alemania con los Países Bajos. Güeldres había constituido siempre un problema en el complejo

[7] Véase cap. II, p. 45.

territorial de Borgoña, incluso cuando su conde era un hombre de escaso poder, pero ahora, con el poder y la situación de que disfrutaba Cléveris, se convertía en una grave e inmediata amenaza.

El condado de Cléveris, no luterano, tampoco era ortodoxo. Desde 1532 contaba con una peculiar organización religiosa, de cuya iglesia el duque era cabeza espiritual. El duque Guillermo era erasmista, y la religión del condado era un moderado compromiso reformista con influencias de Roma y de Wittenberg. Lo mismo por su constitución que por su *via media* tenía cierto parecido con la iglesia de Inglaterra, de Enrique VIII. La presencia de este nuevo y poderoso Estado disidente produjo consecuencias inmediatas en la situación religiosa del norte y, como era natural, afectó igualmente al clima político, en detrimento del emperador. Ahora Cléveris presionaba sobre los electorados eclesiásticos del Rin y amenazaba la continuidad de sus lazos con Roma. El duque no tuvo tampoco escrúpulo alguno en proseguir la tradicional hostilidad de Güeldres contra los Habsburgo. Inmediatamente estableció contactos con la Liga de Esmalcalda, uno de cuyos jefes, el elector de Sajonia, era cuñado suyo; acogió muy bien las insinuaciones de amistad que le hacía Inglaterra –uno de los países amenazados por la tregua de Niza– y a principios de 1540 casó a otra hermana, Ana, con Enrique VIII. A lo largo de todo el año de 1539 la Liga anduvo en negociaciones con Inglaterra. Había muy buenas posibilidades de llegar a la alianza general de los protestantes, que promovían Thomas Cromwell, Guillermo de Cléveris y los de Esmalcalda. Pero, al final, el proyecto se desmoronó con la misma rapidez que había surgido. En cuanto Enrique VIII empezó a encontrar desagradable a su cuarta esposa y, al mismo tiempo, se dio cuenta de que sería más provechoso y más seguro para él llegar a un entendimiento con Francia, cuya tenue amistad con Carlos V dio pronto señales de estarse resquebrajando, el monarca inglés abandonó a Cromwell y a los protestantes. Al final, las ambiciones de Cléveris resultaron ser excesivas; en 1543 el duque fue derrotado por el emperador, y Güeldres pasó a los Habsburgo. Empero, hasta la caída de Cromwell, en junio de 1540, la situación en el Bajo Rin era tan insegura e inestable para Carlos V que este no podía pensar en tomar las medidas drásticas contra los protestantes que cabía esperar del pacto de Niza y que la Liga de Esmalcalda esperaba.

En 1539 el emperador se decidió de nuevo en favor de una política de unión y reconciliación mediante negociaciones. Joaquín II

de Brandemburgo ofreció sus servicios de mediador. Para entonces ya había dejado en claro que se adhería a la Reforma, pero ni se había integrado en la Liga de Esmalcalda ni aceptaba la dirección espiritual de Wittenberg. La reforma de Brandemburgo fue muy moderada; el elector trató de establecer en el territorio una especie de iglesia separada, controlada por él mismo. A primera vista, el principal beneficiario de esta Reforma fue el propio elector, y por eso se ha acusado con frecuencia a Joaquín de no haber tenido en cuenta, en sus disposiciones reformistas, más que sus intereses personales y laicos. Sin embargo, parece ser que el elector estaba sinceramente preocupado por el cisma y que, en verdad, no se sentía suficientemente seguro para decidirse claramente por ninguno de los dos bandos. Se ofreció de buena fe como mediador, y así lo entendió Carlos, que a principios de 1539 sustituyó al extremista Held por un enviado nuevo y más contemporizador, Juan de Weza, arzobispo exiliado de Lund. En el mes de abril, Lund llegó a un acuerdo con los protestantes en la Tregua de Fráncfort. Una vez más se aplazó la solución definitiva del conflicto hasta que pudiera reunirse un concilio general que resultara aceptable para todos, aunque, a la vista de la reacción protestante a la convocación del Concilio de Mantua, esto equivalía a remitir la solución a las calendas griegas. Se prescindió de las amenazas que se habían barajado en Niza; se quitó importancia a la Liga de Núremberg, aunque no se llegó a disolverla; se acordó celebrar conversaciones exploratorias entre los diversos partidos religiosos con vistas a encontrar una fórmula que pudiese resolver las dificultades doctrinales. El prometido coloquio empezó en Haguenau, en junio de 1540; fue aplazado hasta noviembre con la intención de reanudarlo en Worms, y, finalmente, fue aplazado de nuevo para que continuara en la Dieta, que estaba convocada para abril de 1541, en Ratisbona, y llegar al esperado acuerdo cuando estuviera presente el emperador. El papa seguía todos estos acontecimientos con recelo; recelo que la enemistad que el nuncio en Alemania, Giovanni Morone, sentía por Lund se encargaba de fomentar. A pesar de todo, el papa no solo aceptó la iniciativa del emperador, sino que eligió como legado suyo en Ratisbona a Gasparo Contarini, hombre de notorias simpatías liberales.

Cuando Carlos llegó a Ratisbona, con los laureles de su reciente victoria en Gante (febrero de 1540) aún frescos, se encontró con que le ponían en la mano triunfos que él no había esperado. En efecto, los protestantes habían sufrido su peor revés desde que Lu-

tero publicó sus tesis. Lo que no habían podido obtener ni el poder imperial ni las tradiciones papales lo había conseguido de inmediato la lujuria de Felipe de Hesse. El landgrave no se había destacado nunca ni por su moralidad ni por su continencia; y es más, su temprana conversión al luteranismo había sido estimulada por los escrúpulos de conciencia y los remordimientos frecuentes que suelen darse en los temperamentos violentamente sensuales. Sus sentimientos religiosos eran perfectamente sinceros, tan sinceros que, por una curiosa ironía, produjeron su ruina. Felipe de Hesse no podía soportar a su mujer y no podía pasar sin mujeres. Deseaba que el sacramento le devolviera la gracia divina que no podía tener viviendo en pecado por su adulterio. Para poner remedio a esta situación quería casarse de nuevo, y para ello pidió ayuda a los teólogos luteranos. Como el divorcio estaba descartado, puesto que su primer matrimonio había sido evidentemente válido (no se podía echar mano, por consiguiente, de la escapatoria de Enrique VIII), le aconsejaron que optara por la bigamia, cosa que los teólogos luteranos justificaban con precedentes del Antiguo Testamento. Por su parte, Lutero, al parecer convencido de que con ello ayudaba a un alma verdaderamente atribulada, concedió a Felipe una especie de dispensa, insistiendo, sin embargo, en que esa concesión se mantuviera en secreto. En marzo de 1540, Felipe obtuvo el consentimiento de su repudiada esposa para casarse de nuevo; pero, naturalmente, todo aquello no pudo mantenerse en secreto. Para Melanchthon, la actitud de los complacientes teólogos era «para morirse de vergüenza», y Bucer no salía de su asombro ante lo ocurrido. Lutero apeló al sigilo de la confesión y aconsejó negarlo todo «con buenas mentiras». Por supuesto, la receta no dio resultado. El mundo católico se regocijó, autosatisfecho de su rectitud, inventando chistes groseros de lo ocurrido; los amigos de la Reforma estaban profundamente desalentados. Si el escándalo cobró tal gravedad no fue tanto por la bigamia –aunque también sirvió para que se repitiesen las acusaciones de que el protestantismo provocaba la corrupción de las costumbres y la destrucción de la ley– cuanto por la serie de mentiras y subterfugios a que dio lugar el descubrimiento de la verdad.

Aún más graves que el propio escándalo fueron las consecuencias que tuvo en la política de Felipe de Hesse. Para su desgracia, el párrafo 121 del código penal de Carlos V, promulgado en 1532 y aceptado por el landgrave, consideraba por primera vez la biga-

mia como delito castigable por los tribunales imperiales, y el castigo era la pena de muerte. El landgrave tenía muy buenas razones para estar asustado, porque Carlos tenía que ser sobrehumanamente misericordioso y bastante tonto para no aprovechar la espléndida oportunidad que se le presentaba de deshacerse de un viejo y encarnizado enemigo. Felipe vio que la única posibilidad de supervivencia que tenía era rendirse y trató de conseguir el perdón imperial. Carlos le dejó que temblara asustado en la trampa hasta que, en junio de 1541, accedió a llegar a un acuerdo con el landgrave, en virtud del cual la brillante estrella de la Liga de Esmalcalda aceptaba, finalmente, a Fernando como rey de los romanos, renunciaba a la alianza con Cléveris y se sometía en todo al emperador. El hombre que en los años de 1534 a 1536 condujo a los luteranos al triunfo, era ahora la causa de su descrédito y de que se hiciera pedazos la unidad de la Liga defensiva.

Aunque la rendición final de Felipe se produjo después de la Dieta de Ratisbona, el escándalo estalló antes de ella, y dice mucho de la sinceridad con que Carlos deseaba ver restaurada la paz, el hecho de que no tratase de explotar el escándalo hasta que fallaron las negociaciones. Estas empezaron bien. Carlos inauguró en persona las sesiones y pidió encarecidamente a todos los participantes que trabajasen con espíritu de paz. El legado papal, Contarini, hizo honor a su fama de hombre razonable y a su formación de reformador erasmista[8]. Los moderados de los dos bandos habían preparado el terreno ya antes de la reunión y el comité encargado de redactar los artículos del acuerdo estaba compuesto casi exclusivamente por moderados. En el bando católico asumió la dirección el canciller de Colonia, Johannes Gropper (1503-1559). Versado en Derecho canónico, no hacía mucho que era teólogo cuando, en 1538, publicó su *Enchiridion* o *Manual de doctrina cristiana,* declaración terminante pero conciliatoria de la postura ortodoxa que, a causa de sus tendencias reformistas, fue puesto en el *Índice de libros prohibidos* al finalizar el siglo[9]. Gropper contaba con el inquebrantable apoyo de Contarini, y, en el bando contrario, Bucer y Melan-

---

[8] Más información sobre Contarini en «La Reforma católica», cap. VII, pp. 192 y ss.

[9] El libro *Kardinal Johannes Gropper,* de W. Lipgens, 1951, describe la carrera de Gropper. Las críticas que se han hecho contra este libro afirman que en él se exagera el erasmismo de Gropper (H. Jedin, en *Historisches Jahrbuch,* 1955, pp. 687 y ss.) y que subestima el aspecto político en el mantenimiento de la religión antigua en Colonia por parte de este (L. Hatzfeld, en *Archiv für Kulturgeschichte,* 1954, pp. 208 y ss.).

chthon coincidían en la postura de buscar con más empeño puntos de acuerdo que razones de discrepancia.

Para sorpresa –comprensible– de todos, el resultado de la Dieta fue una definición conjunta de la doctrina de la justificación, uno de los temas más espinosos porque no solo entrañaba toda la teología de la caída y de la gracia, sino también todo lo referente a la naturaleza de la iglesia y a sus poderes. Se llegó al entendimiento gracias a una fórmula doctrinal (*duplex justitia,* la doble justificación) que, aunque atribuida unas veces a Contarini y otras a Gropper, procedía en definitiva de la última aportación de Erasmo a la polémica religiosa con su *Restablecimiento de la unidad cristiana,* de 1533[10]. Carlos tenía motivos para pensar que la desunión religiosa había concluido, cuando ni Eck ni Calvino encontraban objeción alguna a la fórmula doctrinal mencionada. Pero ella fue el único logro importante de la Dieta, aunque rechazada sin pérdida de tiempo fuera de la Dieta. Para Lutero la formulación era peligrosa, porque dejaba abierto el camino a la doctrina de la justificación por las obras, y se separó de Melanchthon. Pablo III y, en especial, el apasionado cardenal Carafa, se negaron a hacer concesión alguna en lo tocante a la doctrina, y se separaron de Contarini. Al igual que los anteriores intentos de restablecer la paz, la Dieta de Ratisbona terminó en un fracaso total. Al lado del único punto en el que había habido acuerdo, quedaban muchos problemas sin resolver y, eclipsando todo lo demás, el insoluble problema de la pretensión papal a la hegemonía. Lo único que la Dieta pudo hacer fue encomendar el tema a un concilio general.

La resolución se publicó en julio de 1541, en un momento en que la situación internacional se ponía nuevamente en contra del emperador. Zápolya murió en julio de 1540, pero el tratado de Grosswardein nunca se llevó a la práctica. En efecto, después de su conclusión, el soltero *voivode* había contraído matrimonio y, para que el sainete estuviera completo, había engendrado un heredero totalmente inesperado. Después de la muerte de Zápolya, su ambi-

---

[10] Lo esencial de la doctrina puede verse en la definición de Contarini, que dice: «Dos clases de justificación, la una inherente a nosotros (…) la otra nos es dada en Cristo». Es decir, la justificación es resultado fundamentalmente de la fe y de la gracia; la fe se perfecciona mediante las buenas obras, que tienen su raíz en la justificación que el bautismo proporciona. Esta definición hace hincapié en la doctrina luterana (y paulina), pero admite un mayor grado de libre albedrío y de perfectibilidad humana del que Lutero estaba dispuesto a admitir.

ciosa viuda se opuso a las pretensiones de Fernando al trono y apeló al sultán. A principios de 1541, se pusieron en marcha los ejércitos otomanos; en agosto tomaron Buda, y la política de tener un reino vasallo fue sustituida por la de conquistar y ocupar. La guerra subsiguiente a estos hechos fue larga e intermitente, puesto que hasta 1547 no se hizo la paz. El resultado inmediato fue que Carlos tuvo que supeditar toda idea de resolver el problema alemán por la fuerza a la consecución de ayuda para luchar contra los turcos. A pesar de las presiones de los pocos fervientes católicos que quedaban entre los príncipes alemanes, que por fin se habían hecho a la idea de apoyar al emperador en su lucha contra los herejes, lo único que hizo Carlos fue dar largas a la cuestión, porque también la guerra con Francia se había reanudado. Durante el mes en que terminó la Dieta de Ratisbona y en el que el avance de los turcos llegó a su punto culminante, fueron traidoramente asesinados en el Milanesado dos enviados franceses. La guerra de verdad empezó en 1542. Nuevamente tuvo Carlos V que abandonar el problema del luteranismo y, nuevamente, las actividades de los enemigos del emperador libraron a la Reforma de tener que arrostrar los hechos de la vida política[11].

El decenio entre las Dietas de Augsburgo y de Ratisbona transcurrió, por consiguiente, en un curioso ambiente de provisionalidad. Aunque ocurrieron muchas cosas, el historiador se queda con la impresión de estar en el vacío. En el aspecto territorial, el protestantismo hizo considerables progresos, consiguió también mayor cohesión y respaldo militar, pero perdió dinamismo espiritual. El decenio indicado es un paréntesis configurado por dos intentos perfectamente sinceros, y también perfectamente inútiles, de restablecer la paz mediante el debate religioso y el descubrimiento de fórmulas de compromiso. El primer intento no produjo más que una declaración específica de la doctrina luterana, contenida en la Confesión de Augsburgo, considerablemente moderada y vacilante pero suficiente para servir de base a un credo religioso. El segundo intento no pudo desvirtuar la *Augustana,* aunque procuró desarrollarse sin hacer referencia a ella. Ratisbona es un clarísimo testimonio de la sincera política de paz que perseguía Carlos V, y supondría no hacerle justicia considerar su política de paz como

---

[11] Sobre este punto se insiste más adelante, «El triunfo de Carlos V», cap. IX, pp. 255 y ss.

una mera exigencia de sus múltiples problemas. Por supuesto, estos afectaron sus decisiones y sus acciones, pero no fueron el factor determinante de su forma de pensar. Aunque siempre estuvo decidido a terminar con el cisma, nada indica que antes de 1541 Carlos considerase la guerra ni como necesaria ni como inevitable. El emperador de la cristiandad no quería combatir contra cristianos en nombre de la religión. Continuó pensando que la reconciliación era posible y que había diversos medios para conseguirla, y de ellos el concilio general era el más satisfactorio y el más difícil de poner en práctica. Los coloquios del tipo del que se celebró en Ratisbona eran también para Carlos una medida recomendable, aunque no la mejor. Pero, desgraciadamente, el emperador no veía la situación con la mirada fría y objetiva del político, sino a través de esperanzas nacidas de largos sufrimientos.

De entre los protestantes, algunos teólogos continuaron creyendo en los debates y las reuniones académicas como forma de atenuar las diferencias. Si el decenio de 1520 es la década de Lutero y Zuinglio, si Augsburgo representa la cumbre de la carrera de Melanchthon, la última parte del decenio de 1530 es la época del triunfo pasajero de Bucer, portavoz del temor de los que creían que el cisma era cada vez mayor, mayor de lo que nadie se había propuesto, y que posiblemente no tenía ya solución. En Bucer y en Contarini volvió a percibirse la voz de Erasmo, la voz de la razón. Pero era predicar en el desierto. Prácticamente todas las partes interesadas –especialmente el papa, Lutero y, en último término, hasta el emperador– no querían oír hablar de llegar a un compromiso. Se trataba de cuestiones de fe, no de componendas políticas y, por consiguiente, todo el mundo se aferró a sus doctrinas fundamentales, con lo que la concordia resultaba imposible. Pero aunque las opiniones fueran extremas, las acciones no podían serlo. Existían una serie de circunstancias, en su mayoría políticas, que impedían llevar a la práctica una línea de conducta tajante. El papa se dedicaba a obstaculizar, casi tanto como los demás, la política de Carlos V; las ambiciones de los príncipes alemanes impedían que ni siquiera los católicos fueran partidarios de una política decidida en contra de los protestantes, y hacían que resultara difícil establecer una línea de acción coherente en Alemania; Francia estaba siempre a la expectativa, lista siempre a explotar cualquier dificultad que tuviera Carlos. Por su parte, los turcos no querían saber nada de todas estas pendencias; para el sultán, los luteranos eran

también cristianos, cosa que el propio papa no llegaba a pensar. Hay que añadir que los protestantes percibieron más intensamente y con más sinceridad la amenaza que los musulmanes otomanos significaban para la iglesia que la católica Francia. Y eso a pesar de que eran los protestantes los que más se beneficiaban de esa amenaza, puesto que el peligro turco contribuyó más que ninguna otra circunstancia a aliviar las situaciones críticas en que se vieron comprometidos los protestantes.

Lo cierto es que, aunque en el decenio de 1530 se realizaron diversos y sucesivos intentos de poner fin al cisma mediante negociaciones, y aunque en él se produjo también, por fin, la primera y fracasada convocatoria de concilio general, la ruptura se hizo ya definitiva en dicha década. El protestantismo seguía expandiéndose, aparecieron nuevas formas de desviaciones en Inglaterra, en Cléveris, en Brandemburgo. Roma perdía terreno sin cesar. Los príncipes y los potentados basaron, egoístamente, su futuro en la disolución de la ilusoria unidad de la cristiandad, y las gentes y las naciones, a veces por imposición y a veces voluntariamente, abandonaron con ellos, en desbandada, el campo de la ortodoxia. Carlos estaba luchando por una causa perdida. Frente a él, Lutero, realista, renunció a toda esperanza de componenda. Aunque su primera preocupación seguía siendo el Evangelio, Lutero aceptó ahora las consecuencias políticas de su postura, se unió al bando de los príncipes separatistas y dejó a un lado su anterior creencia en la obediencia que se debía al emperador. La autoridad política a la que había que obedecer era, ahora, sin ningún género de dudas, la del príncipe o gobernante del territorio en que se vivía. Esta hostilidad de los cismáticos al emperador era natural y no tenía nada de extraño, pero no era tan razonable que también el papa tratase de dificultar a Carlos la consecución de sus objetivos. Pero junto al ininterrumpido avance del cisma, el decenio de 1530 presenció también los primeros signos de la recuperación de Roma. Antes de seguir considerando los avatares de la política de Carlos hemos de detenernos a examinar qué es lo que había ocurrido para que el partido organizado de los protestantes tuviera frente a sí, ahora, no una diversidad de heterogéneos intereses más o menos conjuntados en una difusa alianza, cuando no en franco conflicto recíproco, sino un vigoroso movimiento de opinión católica que se había reorganizado para afrontar el asalto de Lutero.

VII. EL RESURGIR DE ROMA

La Reforma católica

La revolucionaria inquietud instigada por Lutero puede hacer olvidar fácilmente que el triunfo protestante fue solo un triunfo parcial. Aunque las trompetas luteranas resonaron con mucha fuerza, las murallas de papel de Roma, de las que tan elocuentemente habla Lutero en su *Discurso a la nobleza cristiana,* no se dejaron derrumbar. Aunque el golpe había sido enormemente duro, el Papado mostró una sorprendente resistencia. Más aún, determinada la batalla, resultó que el papa –por una de las ironías de la época– tenía mayor poder y autoridad sobre lo que le había quedado del rebaño que sus predecesores sobre la totalidad de la iglesia latina. La Reforma dividió a la iglesia, pero también obligó a Roma a reorganizarse para la guerra, y organizarse para la guerra quería decir, naturalmente, dar más y nuevos poderes al jefe supremo. De todas formas, el reajuste llevó su tiempo. Estuvo condicionado por la persistente esperanza de llegar a la reconciliación, particularmente fuerte en Carlos V, por la división de las filas católicas en moderados y fanáticos –los que no podían dejar de admitir que los protestantes tenían razón en algunas de sus acusaciones, y los que solo veían en ellos la herejía– y por las intrínsecas dificultades que presenta reformar una institución vieja y con una larga historia de corrupción. En todo caso, uno de los fenómenos más asombrosos de este, ya de por sí, asombroso medio siglo, es la renovación y el resurgimiento del Papado.

Que las viejas creencias no cedieron en todas partes a los embates del evangelismo protestante es cosa que se entiende fácilmente. La Reforma llevó a muchos corazones un mensaje de esperanza y de gozo espiritual, pero a muchos otros, quizá a aquellos que tenían una fe más ligada a lo sensible, les privó de ciertos símbolos externos que resultaban consoladores porque eran exponentes de la gracia impartida. Entre estos símbolos externos estaban las pere-

grinaciones, el culto a los santos, las pequeñas y diversas obras piadosas, mucho más asequibles para la mayoría que el arduo combate interior por la purificación del espíritu. Uno no puede dejar de pensar que todos estos símbolos externos eran esenciales para el *mobile vulgus,* pues ellos podían hacer soportable una religión que, como el cristianismo medieval, insistía tanto y tan gráficamente en la espantosa y amenazante realidad del infierno. Las costumbres que, como consecuencia de la repetición, de las necesidades o de las creencias, habían surgido en los últimos 1.500 años no podían ser barridas de la noche a la mañana. Pero lo sorprendente y hasta increíble es que la crisis sirviera para fortalecer y reformar el Papado; un Papado por el que –en la época de León X y Clemente VII– lo mejor que podían hacer incluso los creyentes ortodoxos era pedir perdón. La recuperación del Papado maravilla aún más que la recuperación de la iglesia de Roma, hasta que uno se da cuenta de que los que atacaban a la iglesia vieja eran, en su mayoría, los mismos que identificaban indisolublemente el Papado con las tradiciones de Roma. Y es más, la historia de la Reforma prueba de forma bastante insistente que la iglesia universal no puede separarse de la pretensión papal a la autoridad suprema y universal. Tal como entonces estaban las cosas, y como siguen estando hoy, ambos aspectos no tienen más remedio que darse juntos.

Por supuesto, no todos los problemas aparecieron claramente desde el principio. El ataque de Lutero desató una tormenta de escritos. El hecho de que, en términos generales, los escritos protestantes sean los más conocidos y los más importantes no se debe solo a la calidad literaria y a que, entre todos aquellos escritores reformistas, todos cultos y competentes, brillara el genio propagandístico de Lutero, sino también a que la novedad tiene, normalmente, más éxito que la simple defensa del orden tradicional. A pesar de todo, los escritos antiluteranos demuestran el permanente vigor de la vieja teología. Naturalmente, en Alemania surgieron la mayoría de los polemistas, cuatro de ellos muy destacados. Johann Eck (1486-1543) fue el primero y el más persistente de los adversarios de Lutero. Hombre apasionado y elocuente, anduvo siempre detrás de Lutero, desde la controversia de Leipzig de 1519 al coloquio de Ratisbona de 1541. En Eck había muchas cosas admirables. Eminente teólogo, convirtió su cátedra de Ingolstadt, en Baviera, en un foco de ortodoxia, igual que Wittenberg se convirtió en un centro de heterodoxia. Por otra parte, igual que Lutero de-

bía mucho a la protección de su elector, Eck puede ser considerado como el representante erudito del catolicismo de los Wittelsbach. Pero además de ser profesor, Eck era también un activo predicador y clérigo, un robusto personaje tanto en el mundo de la acción como en el mundo de los libros. Una característica curiosa de Eck es que defendía el capitalismo. Estrechamente ligado a los príncipes comerciantes de Augsburgo, consideraba justo cobrar interés por los préstamos (el 5 por 100 le parecía una cifra razonable), y por ello fue acusado de trabajar más para los Fúcares que para la iglesia de Roma. Aún más prolífico que Eck fue Johann Cochlaeus (1479-1552), humanista que empezó a atacar la Reforma ya en el año 1520; con un gran sentido periodístico de la controversia, no mostraba gran originalidad en sus argumentaciones teológicas, pero sí un gran cuidado en repetir todos los argumentos aceptados y en estar al tanto de la situación para utilizarla, en todos sus detalles, a su favor. Su voluminosa investigación sobre el carácter y la personalidad de Lutero imposibilitó durante cientos de años el conocimiento objetivo del reformador, hasta a los propios seguidores de Lutero. Johann Fabri (1487-1541) y Friedrich Nausea (1480-1552), obispos, sucesivamente, de Viena, merecen también especial mención por su dinamismo como predicadores y escritores que pusieron sus saberes humanistas al servicio de la vieja religión. Ambos entraron al servicio de Fernando de Austria y actuaron como propagandistas oficiales de los Habsburgo en cuestiones religiosas, y como concienzudos reformadores de la iglesia en los territorios de Austria para beneficio de la religión católica.

La rebelión de Lutero originó también, fuera de Alemania, reacciones y réplicas de muy diversa índole, desde la condenación oficial de Lovaina y París[1] hasta el libro de Enrique VIII (*Assertio Septem Sacramentorum Adversus Martinum Lutherum,* 1521), por el que Clemente VII concedió al monarca inglés el título de Defensor de la Fe. Este folleto de Enrique es digno de mención; además de estar escrito (de forma tolerable) por un rey, defiende la postura tradicional basándose en razones empíricas más bien que en principios fundamentales. Enrique defendía el Papado porque siempre se le había aceptado, no porque fuera el único instrumento de Dios para el gobierno de su iglesia en la tierra. El teólogo más capaz de los que combatieron a Lutero era inglés también: el obispo Juan

[1] Véase «En el oeste», cap. V, p. 131.

Fisher de Rochester (1459-1535), que fue luego víctima de la Reforma política de Enrique VIII, y cuya obra atrajo la atención de Europa. Por su parte, Tomás Moro se limitó a atacar en sus controversias a partidarios ingleses de Lutero, especialmente a William Tyndale. También en Italia aparecieron algunos escritos; uno de los autores más importantes fue Jacopo Sadoleto (1477-1547), platonista eminente y ejemplar obispo de Carprentras, cerca de Niza, que trató de buscar en sus trabajos puntos comunes a las diversas tendencias religiosas, aunque manteniendo siempre los principios fundamentales de la fe católica. Ni Francia ni España, que tantos defensores de la iglesia de Roma tendrían más tarde, desempeñaron un papel importante en esta primera serie de reacciones al fenómeno de la Reforma.

No estaban las cosas fáciles para los defensores de las doctrinas tradicionales. En Alemania, solo Austria y Baviera eran para ellos un refugio seguro. En todos los demás sitios las autoridades civiles y académicas les miraban o con recelo o con disgusto. Fabri tuvo que escapar de Basilea, y Nausea, de Fráncfort. En Inglaterra, la iglesia católica se vio envuelta en el conflicto provocado al divorciarse Enrique VIII de Catalina de Aragón. Pero, dejando a un lado estas dificultades políticas, la postura adoptada por la iglesia católica en esta fase de la polémica religiosa presentaba puntos débiles intrínsecos. En primer lugar, la mera defensa de la postura tradicional –la simple repetición del dogma– no es nunca una forma eficaz de ganarse a los que están en duda, y durante mucho tiempo los tratadistas católicos tendían a contentarse con esta actitud negativa, con refutar los asertos de Lutero. Posteriormente, se dieron cuenta de su error y, a partir de la última parte del decenio de 1530, renunciaron a esta posición de mera refutación y adoptaron una línea más positiva y aleccionadora. El *Enchiridion*[2], de Gropper, es un ejemplo característico de esta segunda actitud, más fructífera, y su éxito de público puso de relieve lo acertado que estaba Gropper en ofrecer a sus lectores una guía de conducta en lugar de meros debates teológicos. El creciente número de catecismos y libros ascéticos que aparecieron posteriormente son una prueba de lo bien que los católicos habían aprendido la lección de Lutero, que había antepuesto siempre las enseñanzas positivas a la mera controversia.

---

[2] Véase «En busca de la solución», cap. VI, p. 182.

De mayores repercusiones que los errores de métodos era para la iglesia de Roma la inestabilidad de su situación. Después de todo, Lutero no había arremetido contra una sociedad sana y fuerte, sino contra una institución infectada por la corrupción moral y por las dudas religiosas, y no era Lutero el único en ver estas lacras. Incluso aquellos que no estaban conformes con las doctrinas luteranas les resultaba difícil defender lo que Lutero atacaba. Ya hemos visto cómo las tradiciones humanistas, inspiradas en Erasmo, contribuyeron a propagar las ideas reformistas por toda Europa. Aunque a Erasmo nunca le pareció bien esto, y la mayoría de sus más conocidos discípulos permanecieron fieles a la iglesia, ni aquel ni estos pudieron olvidar los abusos que con tanta frecuencia habían atacado ellos mismos. Y, ciertamente, las críticas contra los abusos –el deseo de reforma, dicho de otra manera– era algo que existía en el seno de la iglesia mucho antes de que apareciera Lutero. En cuanto a si el resurgimiento del catolicismo ha de llamarse Contrarreforma o movimiento de la Reforma católica es una cuestión en la que los historiadores no se han puesto de acuerdo todavía, y sobre la que insistiremos en el curso de este capítulo.

Es claro, en todo caso, que había tradiciones de protestas y renovación que procedían del siglo XV, y no precisamente de los últimos años del siglo, sino de mucho antes, que en sí mismas no tenían nada que ver con la revolución protestante. Muchos eran los grupos que venían pidiendo la Reforma de la iglesia, lo mismo de su cabeza que de sus miembros, desde, por lo menos, 150 años antes de que apareciera Lutero. El movimiento conciliar, el misticismo de finales de la Edad Media, las peticiones de reformas morales de los humanistas platónicos, las explosiones revolucionarias de renovación religiosa, como la de Savonarola en Florencia, todos estos fenómenos reflejaban de forma diversa la conciencia que de los problemas tenían amplios sectores de la población y su firme propósito de hacer algo por resolverlos. León X había convocado el Concilio lateranense, que duró cinco años (1512-1517), y propuso varias y prudentes ideas para efectuar reformas. También hubo personas que, tras vivir consagradas plenamente a la perfección cristiana –a veces, para que sirviera de ejemplo, a la vista de todos– habían movido a otros a seguirles por el camino de la ascética cristiana. En 1517, unos 50 clérigos italianos constituyeron en Roma el Oratorio del Amor Divino, una asociación voluntaria dedicada a fomentar la vida austera y las obras de caridad entre sus miembros.

La fundación del Oratorio sorprendió grandemente a los observadores de la Roma de los Médicis, que lo consideraron como algo carente de sentido y (según el gusto de cada cual) como espectáculo grotesco o impresionante. Algunos de los que formaban el Oratorio del Amor Divino se harían pronto famosos por sus actividades reformistas: Mateo Giberti, Cayetano de Thiene, Gian Pietro Carafa (Paulo IV), Sadoleto. El más destacado de todos estos angustiados y magnánimos personajes, Gaspar Contarini (1483-1542), se convirtió en 1511, cuando nadie había oído hablar de Lutero. Contarini procedía de una de las familias aristocráticas más encumbradas de Venecia. Antes de dedicarse a la Teología había estudiado Filosofía y Ciencias de la naturaleza. No deja de ser significativo que, a pesar de las experiencias de revelación directa que había tenido, continuara siendo seglar, y es que la vida clerical de la Italia del Renacimiento no ofrecía ningún atractivo para este espíritu generoso, sensible, piadoso y pacífico. Pero también influía en él la carrera familiar que había escogido. A partir de 1518, había estado al servicio de Venecia como embajador en el extranjero (donde aprendió a conocer la política y a los políticos), especialmente en Roma y en la corte imperial. Su elevada espiritualidad y su distinción intelectual hicieron de él indiscutible jefe de aquel grupo de italianos que se habían propuesto renovar a la iglesia desde dentro, un poco a la manera de Erasmo. A estos reformadores les caracterizaba más la actitud racional y la honestidad sin complicaciones que el apasionamiento espiritual; por su parte, Contarini, que, en cierta manera, había tenido experiencias muy similares a las de Lutero, mostró siempre una mayor comprensión para lo que el protestantismo significaba.

No cabe duda, por consiguiente, de que estas tradiciones de protesta y deseos de reforma dentro de la vieja estructura romana eran anteriores a la época de Lutero, y crearon dentro de la iglesia una línea de desarrollo independiente. Pero también está claro que, tras el impacto de la Reforma, este movimiento adquirió un nuevo carácter, se hizo de inmediato más consciente de sus objetivos y cada vez más intolerante. Giberti (1495-1543) pertenecía al Oratorio del Amor Divino y era también secretario y principal asesor de Clemente VII; él inspiró la política antiespañola del papa y actuó como protagonista en aquel juego político que consistió en utilizar a Francia para liberar a Italia de la dominación extranjera *(libertas Italiae).* Tuvo que producirse, por un lado, la Reforma lu-

terana y, por el otro, el saqueo de Roma para que Giberti cesara de figurar en la vida pública. A partir de 1528 se retiró a su episcopado de Verona, donde fue un modelo de obispo tradicional; reformó al clero y renovó la vida espiritual del laicado, siempre dentro de los límites de la estricta ortodoxia. Hubo otros obispos: Sadoleto en Carpentras, Carafa (1476-1559) en Chieti, Giovanni Morone (1509-1580) en Módena, que, a falta de instrucciones del papa en este sentido, siguieron la política de Giberti, de hacer por su cuenta las reformas que consideraban necesarias. Las ideas de estos obispos no eran, en modo alguno, nuevas, pero, en cualquier caso, todo parece indicar que si llegaron a tomarse medidas reformadoras prácticas, estas fueron motivadas directamente por el impacto de la rebelión de Lutero. Así que, viendo las cosas desde este ángulo, hasta estos primeros y tímidos intentos de reforma eran ya, de alguna forma, la Contrarreforma. La cosa está aún más clara si se examina la situación de las pocas diócesis no italianas en las que se llevó a cabo una reforma sistemática. Ya hemos comentado la labor de Brinçonnet en Meaux, que tuvo más de luteranismo que de antiluteranismo[3]. Gropper, bajo la benevolente mirada de su anciano arzobispo, Hermann V. von Wied, reformó Colonia entre 1526 y 1536. En Lieja, Érard de la Marck se dedicó con igual entusiasmo a la Reforma y a la represión de la herejía. A diferencia de lo que había hecho antes que ellos el cardenal Cisneros en España, las medidas reformistas de estos personajes se debieron a que, tras la rebelión de Alemania, era absolutamente necesario hacer algo.

La misma combinación de lo viejo con lo nuevo aparece en otro fenómeno característico de la época: la renovación de las órdenes religiosas. Con ciertas reservas, parece que puede afirmarse que el cristianismo medieval, tan hostil a las cosas terrenas y tan dado a admirar la renuncia a este mundo, halló en las órdenes religiosas la expresión más distinguida y característica de su sentir espiritual. Por ello, la situación del clero regular, el que vive conforme a una regla, fue siempre un buen indicador de la situación de la iglesia en general. Si nos atenemos a él, la salud de la iglesia en el siglo XV no era muy buena, ya que en ese periodo la vida monástica adolece de mundanalidad, de apatía, de falta de vocaciones, cuando no de corrupción lisa y llanamente dicha que, de todas formas, aunque cosa corriente, no lo fue tanto como la leyenda difamadora

[3] Véase «En el oeste», cap. V, p. 123.

dice. Hasta los frailes habían sufrido también el mismo proceso de decadencia general, como lo demuestra quizá la aparición de nuevos institutos de observancia más estricta de la regla. Los llamados «observantes», por oposición a los menos estrictos «conventuales», son un testimonio de lo mucho que las órdenes mendicantes se habían apartado de sus objetivos iniciales y de su vida de presunta austeridad. En parte porque los frailes solían estar más frecuentemente en contacto con el laicado, pero solo en parte por esa razón, los frailes, más que los monjes, fueron el blanco principal de los escritos satíricos o calumniosos. A comienzos del siglo XVI, hasta las comunidades religiosas observantes estaban empezando a decaer, y un claro exponente de la situación en que se encontraban lo constituye el hecho de que tantos tempranos reformadores, y entre ellos el propio Lutero, fueran exfrailes.

Como con tanta frecuencia ocurre, fueron unos pocos los que, con el ejemplo de sus vidas, regeneraron la moral y el sentido ascético. En este aspecto fue también Italia la que abrió la marcha. En el sur, en la pequeña comunidad de Camaldoli, empezó un curioso movimiento religioso. Bajo la dirección de hombres como Pablo Justiniani (murió en 1528) comenzaron a aparecer y a propagarse por toda la península italiana comunidades de minúsculos grupos reformados y, asimismo, ermitaños solitarios, que daban ejemplo de perfección cristiana y hacían apostolado entre las gentes. Los camaldulenses se mostraron especialmente activos en su labor de apostolado, y lo mismo puede decirse de una nueva orden que en estos años brotó de la de los franciscanos. Nos referimos a los capuchinos (así llamados por su capucha), dedicados a reavivar la austeridad, la sencillez y la tenacidad (aunque no siempre la santidad) del fundador, y que ya existían como comunidad separada en 1529, aunque la organización no fue confirmada hasta 1536, por Pablo III, después de una gran oposición. Los capuchinos prestaban especial atención y cuidados a las masas desamparadas, enfermas y desorientadas de Italia, obra de caridad que merecía las máximas alabanzas y que trataba de poner remedio a la principal necesidad. Pero afortunadamente para ellos, los capuchinos se atrajeron también las simpatías de poderosos personajes, y especialmente de aquella entusiasta protectora de las altas aspiraciones que fue Victoria Colonna. Buena falta les hacían los amigos a los capuchinos, porque con mucha facilidad suscitaban los recelos y el disgusto habitual en las personas mundanas y llenas de seguridades, y no solo en ellas,

sino también en los fríos y racionalistas, porque por ser los capuchinos hombres incómodamente sinceros y generalmente de poca finura, eran incapaces de ocultar tras la debida modestia su convicción de que eran ellos los que estaban en lo cierto. Y lo que es aún peor: casi estuvieron a punto de desaparecer, bien tempranamente, en 1542, porque aquel año su superior, Bernardino Ochino, se pasó al campo de los protestantes[4]. Como consecuencia de este suceso perdieron, además de la confianza del papa, el apoyo de las gentes. Pero, finalmente, Pablo III quedó convencido de la ortodoxia de los capuchinos y la orden siguió existiendo.

Los camaldulenses y los capuchinos eran movimientos de carácter esencialmente tradicional –manifestaciones de tendencias renovadoras espontáneas dentro de las órdenes religiosas existentes– aun cuando sus actividades tuvieron que hacer frente a la nueva y particular situación creada por la secularización y la Reforma. Pero estaban produciéndose también otros fenómenos de índole más innovadora y que apuntaban más claramente a una ruptura con el pasado. Las antiguas órdenes religiosas habían tenido mucho cuidado en que su apariencia fuera cuidadosamente distintiva. Incluso aunque trabajasen en el mundo, como era el caso de los frailes, querían dejar bien sentado que no pertenecían a él, y para ello se vestían con ropas características y conservaban celosamente sus privilegios, que los eximían del control de las organizaciones diocesanas. Las nuevas órdenes religiosas, llamadas órdenes de clero regular, eran asociaciones de clérigos y laicos corrientes que vivían juntos, hacían alguno o todos los votos monásticos, pero no constituían conventos y su trabajo era exactamente igual que el de los curas corrientes de las parroquias. Esta nueva tendencia se inspiró en el Oratorio del Amor Divino y en grupos semejantes. La primera orden de este nuevo tipo fueron los teatinos, fundados en 1524 por dos destacados miembros del Oratorio, Cayetano de Thiene (1480-1547) y Gian Pietro Carafa, que tomaron el nombre de la orden del de su obispado. Ambos personajes procedían de familias aristocráticas: Cayetano era de Vicenza y Carafa del vecino Nápoles. El primero de ellos, que luego sería canonizado, era un hombre apacible y piadoso, con esa gran capacidad de persuasión y organización que con frecuencia se da en las personalidades de sus características. Carafa, por el contrario, era un hombre violen-

[4] Véase «En el sur», cap. V, p. 120.

tamente impaciente y, en la época de que hablamos, totalmente entregado a su labor reformadora. Los teatinos que se trasladaron a Venecia en 1528, después de escapar del saqueo de Roma, eran una orden deliberadamente pequeña que se proponía servir de ejemplo, y, efectivamente, hubo dos nuevas órdenes semejantes que siguieron su ejemplo y en cuya fundación intervino Carafa: los somascos, fundados en 1532, y los barnabitas, en 1533. Se fundó también una nueva orden para mujeres, las ursulinas (1535), que al principio se dedicaron a las obras de caridad y a la regeneración de las almas, pero que al final del siglo se ocupaban principalmente de la educación de las niñas. Estas nuevas órdenes retuvieron siempre algo del carácter poco formalizado de la organización con que fueron fundadas, y nunca fueron partidarias ni del retiro monástico, ni de la vida monástica en lo que esta tiene de entrega especial al servicio de Dios más bien que a la tarea de remediar las necesidades de los hombres. Las gentes vieron en estas órdenes regulares un motivo de esperanza para sus problemas, y el prestigio que consiguieron más se debió a la forma en que se esforzaron por aliviar la pobreza y los sufrimientos de los necesitados que a la santidad de sus miembros. Las órdenes religiosas más antiguas –es decir, los frailes– no habían olvidado tampoco, ni mucho menos, la práctica de las obras de caridad, pero se habían dedicado con más intensidad a otro tipo de actividades. Las órdenes regulares no celebraban oficios divinos ni ceremonias públicas, sino que se dedicaban a predicar, a enseñar, a cuidar a los enfermos, a socorrer a los desvalidos. Aunque el que las órdenes religiosas obedecieran una regla era cosa que tenía sus raíces en el pasado, la interpretación que de esa tradición hicieron Cayetano de Thiene y Gian Pietro Carafa era nueva. Estas nuevas órdenes religiosas, entre las que ocuparía un lugar preeminente la Compañía de Jesús, no son ya expresión del cristianismo de la pre-Reforma, están más allá de él.

Como estamos viendo, pasaron muchas cosas en la iglesia en el decenio de 1520. La Reforma estaba en el ambiente e incluso llegaron a introducirse algunas. Italia fue la que más contribuyó a esta fase del movimiento reformista, gracias fundamentalmente a un reducido grupo de hombres influyentes y eminentes que se agruparon allí para unir sus esfuerzos en este sentido. Algunos de ellos, por ejemplo, Contarini, Morone y el inglés Reginald Pole (1500-1558), sobrino de Enrique VIII, eran esencialmente humanistas piadosos, cuyas ideas religiosas, aunque ortodoxas, estaban muy

influidas por Platón, cuya principal fuente de inspiración era la razón atemperada por la fe religiosa, y que siempre mantuvieron una actitud contemporizadora. Otros, como Justiniani o Matteo da Bascio, fundador de los capuchinos, entre otros, eran también almas puras, pero un poco simples. Y otros –y en ellos ya se ven más claramente los signos del futuro– pensaban, siguiendo en esto a Carafa, que era imposible conseguir que la herejía reconociera su error y que lo que había que hacer era erradicarla. Para estos últimos, la guerra había empezado ya y había que ganarla, a pesar de que Contarini se afanaba aún por conseguir tratados de paz y conciliación. De todas formas no había nadie que no estuviera de acuerdo en que la iglesia necesitaba reformas, en que había que poner fin a los abusos, especialmente en la curia papal, y en que el ambiente de mundanalidad que había en la iglesia y en el Papado debía ser eliminado mediante la práctica de un puritanismo riguroso y austero. Contarini y Pole no habían tenido hasta entonces dificultad alguna en conciliar su ortodoxia con su humanismo. A diferencia de los humanistas del norte, nunca habían sido verdaderos humanistas, y no se vieron, por tanto, afectados por la condena que, en 1527, se hizo de las doctrinas de Erasmo. Esto no quiere decir que fueran los que menos valían del grupo o que, desde el punto de vista político, resultaran menos competentes que los demás. Ciertamente, Pole nunca parece que llegó a tener una noción clara de lo que pasaba en el mundo. Nunca comprendió el sentido de la observación que, en 1528, le hizo Thomas Cromwell cuando le dijo que las doctrinas políticas de Platón estaban muy bien para explicarlas en una clase, pero que no tenían mucho que ver con las realidades de la vida. Por el contrario, Contarini pasó siete años cosechando muchos éxitos en el cuerpo diplomático de más clase que existía en la época, y, por su parte, Giberti tenía una larga experiencia de administración política y de intrigas internacionales cuando decidió aplicar su practiquísimo talento a la creación de un obispado modelo. Estos dos hombres tenían mayor sensatez y más habilidad para desenvolverse en la vida diaria que el acerbo Carafa, pero, desde luego, los tres comprendían mucho mejor las necesidades de la iglesia que el lamentable Clemente VII. Sin embargo, mientras este último vivió, tuvieron que realizar su tarea en privado, fragmentariamente, sin tener nunca la oportunidad de llevar la iniciativa en las cuestiones de la iglesia. La oportunidad favorable la tuvieron en 1534, al ser

elegido papa Pablo III, y la forma en que aprovecharon esa oportunidad es lo que ha de servirnos de criterio para valorar la verdadera índole de este movimiento reformista italiano y su aportación a la «Reforma católica».

La Contrarreforma

¿Qué podemos pensar de Pablo III? ¿Daremos la razón al vivaz erudito inglés, según el cual, Pablo III fue «uno de los miembros del grupo de personalidades verdaderamente selectas y extraordinarias que ha habido entre los papas», o pensaremos, como aquel serio austriaco, que a Pablo III «no puede absolvérsele de la acusación de haberse dedicado con frecuencia a cosas mundanas que no se avenían bien con la gravedad de los acontecimientos de la época… Tenía que pasar aún mucho tiempo para que a hombres con tan poco sentido de lo espiritual les resultara imposible llegar a ocupar el solio pontificio»?[5]. El juicio elogioso del padre Hughes se basa exclusivamente en la habilidad diplomática de Pablo III, en su inteligencia, su fuerza de voluntad, su experiencia y buen juicio; cualidades que, sin duda, poseía, pero ¿es todo eso suficiente para hacer un gran papa? Dejando a un lado el nepotismo, del que ya hemos hablado, hay que dejar bien sentado que Pablo III nunca trató de desembarazarse de las preocupaciones políticas que gravitaban sobre él en su doble calidad de gobernante italiano y de factor de los asuntos europeos. Es cuestión de gusto o tendencias personales el que se opte por censurarle, como hace Pastor[6], «por haber sido en muchas cosas un típico personaje del Renacimiento», o que se lamente que sus sucesores no supieran combinar el fervor y la honestidad con una mayor tolerancia y flexibilidad para las cosas intelectuales y para las bromas inofensivas, pero de lo que no cabe duda alguna es de que aquel hombre enfermizo, sutil, lento y prolijo adoptó con demasiada frecuencia una línea de conducta ambigua y denigrante, en abierta contradicción con los intereses de su misión espiritual, y esto, desde luego, no justifica que se le considere uno de los papas más excelsos de la historia. Lo que su

[5] P. Hughes, *A Popular History of the Reformation,* 1956, p. 233; L. v. Pastor, *Geschichte der Päpste,* V, 1909, p. 252.

[6] *Ibid.,* v. 29.

labor tenga de elogiosa más se deberá a lo que hizo por el Papado que a lo que hizo por la iglesia.

Es cierto, sin embargo, que Pablo III se dio cuenta de la necesidad de introducir reformas y que tomó algunas medidas en este sentido. El que poco después de su elección nombrara cardenales a dos nietos suyos, todavía adolescentes, no parecía indicar que la situación iba a cambiar a mejor, pero lo que sorprendió profundamente a los cínicos de Roma fue que, al mismo tiempo, Pablo III nombrase cardenal a Contarini, que por entonces era todavía seglar. (Digamos, entre paréntesis, que uno de los dos juveniles cardenales mencionados, otro Alejandro Farnesio, llegó a ser una brillante estrella del Renacimiento.) Al año siguiente (1536), el papa volvió a dar otra prueba de que los partidarios de las reformas tendrían con él su oportunidad al otorgar el capelo cardenalicio a Carafa, Sadoleto, Pole y otros de parecida mentalidad. Aunque, fiel a su temperamento cauteloso y ambiguo, Pablo contrapesó siempre estos ascensos con honores similares para los administradores y juristas conservadores de la curia, había motivos para preguntar con sorpresa qué era lo que el papa se proponía al llenar el Sacro Colegio Cardenalicio de conocidos críticos de la iglesia. En 1536, durante el verano, Pablo dio un paso, al parecer decisivo, al nombrar una comisión compuesta por nueve destacados reformistas, entre los que estaban los ya mencionados y a cuya cabeza figuraba, presidiendo la comisión, Contarini, para que investigase las causas de los más notorios abusos y propusieran remedios. Se ordenó a la comisión que hablase sin miedo y sin evasivas, y resultado de ello fue el famoso informe que presentó en marzo de 1537, titulado *Consilium de emendenda ecclesia (Consejos para la reforma de la iglesia).*

El que llegue al *Consilium* después de haber leído los comentarios elogiosos que sobre dicho informe hacen los historiadores católicos y aquellos cautelosos peces que nadan entre dos aguas y siguen la corriente más favorable, no podrá evitar un cierto desencanto. No puede negarse que la introducción es directa, valiente y franca. La causa de todos los males radica –dice– en los propios papas que se han dejado gobernar por sus deseos y que han prestado oídos a falsos consejeros, y, en consecuencia, han llegado a creerse que son dueños absolutos de toda la iglesia, con derecho legítimo y exento de pecado a comprar y vender sus cargos, nombramientos y beneficios. «Ese ha sido, Santo Padre, el lugar del que han surgido, y desde el que, como de otro caballo de Troya, han penetrado en la

iglesia tantos abusos y tan graves enfermedades… que por nuestra propia culpa, a causa de nosotros mismos –decimos–, hay muchas naciones que blasfeman del nombre de Cristo.» No podría hacerse afirmación ni más clara ni más verdadera. No obstante, cuando se examinan los remedios que propone la comisión, uno no tiene más remedio que pensar que estos «reformadores católicos» no han comprendido la realidad de la situación. Los abusos que en el *Consilium* se mencionan concretamente, y a los que dice que hay que poner remedio, son bien conocidos: ordenación de sacerdotes sin las cualidades necesarias e incluso de niños pequeños, venta o reserva de beneficios, pluralidad de cargos en la misma persona, absentismo (especialmente de los obispos), falta de honradez y de laboriosidad en la curia, corrupción en las casas monásticas, agravada por estar estas exentas de la disciplina del obispo de la diócesis; concesión de dispensas con demasiada facilidad y meramente por dinero, dando lugar a pecados de simonía; negligencia del papa en poner orden en su propia diócesis de Roma, y así sucesivamente. Todas estas eran deficiencias lamentadas desde hacía tiempo, con frecuencia denunciadas tanto por los cismáticos como por los buenos hijos de la iglesia; de haber sido remediadas a tiempo, quizá algunos de los que dejaron la iglesia no hubieran abandonado el redil. Los que con demasiada facilidad tienden a considerar a Contarini y sus amigos como intelectuales liberales, deben tener presente el artículo en que se atacan los debates libres de las universidades italianas (la enseñanza de la «impiedad»), se pide sean censurados y prohibidos los debates públicos, y se solicita sea retirado de las escuelas de gramática el libro de Erasmo, *Colloquia,* el libro más famoso de la época, porque «puede inducir a la impiedad a las mentes no preparadas».

Aun cuando es muy probable que fuera Carafa y no Contarini el autor de estos ataques contra la libertad de pensamiento, esta actividad dice mucho de cómo eran estos hombres. Eran personas de mentalidad conservadora, sinceramente preocupadas por las deficiencias de la iglesia y para quienes las reformas no significaban otra cosa que quitar un poco el polvo. En el *Consilium* no se piden en ningún momento reformas directas y auténticas, no hay señal alguna de que la comisión se diera cuenta y reconociese los fallos de carácter espiritual, de falta de fe y de entusiasmo que presentaba la iglesia, fallos que empujaban a gentes de toda Europa a buscar consuelo y satisfacción en las enseñanzas de la Reforma protes-

tante. ¿Llegaron a vislumbrar alguna vez los componentes de esta comisión qué había significado la doctrina del sacerdocio de todos los creyentes para almas que, hasta entonces, se habían visto empujadas a creer que no se puede llegar a Dios más que a través de intermediarios? Los autores del *Consilium* seguían pensando que bastaba con que la iglesia pusiera orden en su casa para que el cisma terminase. Partiendo de este supuesto es como se entiende que cuatro años más tarde, en Ratisbona, Contarini siguiera comportándose como si aún fuera muy fácil llegar a un acuerdo con los protestantes. Hasta cierto punto, el que no alcanzaran a ver la irreversibilidad de la ruptura se debió en parte, al menos, a su actitud de buena fe; no podían comprender todo el malestar espiritual que existía porque eran hombres razonables y caritativos, incapaces de ver que la explosión luterana tenía un considerable porcentaje de rebelión contra la razón. Si es cierto que se contentaron con llamar la atención sobre los aspectos puramente externos de los abusos que se cometían, no es menos cierto que nunca mostraron ni el más pequeño indicio de aquel acerbo dogmatismo y de aquel fanatismo persecutorio que serían las principales armas que utilizaría Roma para restablecer su hegemonía en muchos de los territorios que se habían perdido para la cristiandad. De todo lo que llevamos dicho se desprende que el *Consilium* y, por tanto, la primera fase de la Reforma católica, no acertó en absoluto a comprender los problemas y no sirvió en modo alguno para preparar el camino para la verdadera Contrarreforma. Era la voz del pasado, y así lo prueba el que, avanzado el siglo, el nuevo Papado pusiera el citado informe, encargado por un papa y compuesto por un grupo de cardenales y de teólogos papales, en el *Índice de libros prohibidos.*

En todo caso, los esfuerzos y trabajos de la comisión sirvieron para muy poco. Los conservadores y el personal de la curia, escandalizados, se aferraron presurosamente al argumento de que la propaganda luterana sacaba mucho partido de confesiones como las contenidas en el *Consilium* que, además, procedían del corazón mismo del mundo católico. Evidentemente, no podía ser bueno ni provechoso un informe que era de utilidad al enemigo. Los reformistas católicos sufrieron la suerte que suele advenir a los que, en medio de la guerra, se atreven a decir que hay graves defectos en el bando propio. Pablo III intentó, desde luego, poner en práctica algunas de las propuestas del *Consilium.* En 1537 y 1539 se hicieron serios esfuerzos por reformar los departamentos administrati-

vos de la curia, y especialmente la dataría y la penitenciaría, que se ocupaban de las dispensas y de la provisión de beneficios. El papa se encontraba en una situación muy difícil. La Reforma significaría sin duda un descenso de los ingresos; después de todo, los abusos habían surgido como consecuencia de la necesidad de dinero, y Pablo había heredado una situación económica muy insatisfactoria. En un momento en que los precios subían rápidamente y la conciencia del peligro turco le hacía aumentar sus desembolsos, los ingresos papales, de 200.000 ducados al año, no representaban más que las dos quintas partes de las rentas de que disponía su predecesor en 1526, antes de que el saqueo de Roma hubiera acabado prácticamente con lo que era su principal fuente de ingresos, los impuestos romanos (dogana), y hubiera destruido las cosechas de las tierras papales. En 1537, más de la mitad de los ingresos del papa procedían de la venta de las licencias y dispensas que el *Consilium* condenaba con plena razón. No tiene, por tanto, mucho de extraño que todos los intentos reformistas que se hicieron perdieran pronto su entusiasmo. Algo se hizo por mejorar las costumbres y la cultura del clero; se insistió en que el clero debía residir en las localidades o territorios a él confiados, y en el mejor cumplimiento de los deberes pastorales; se recomendó que se pusieran en práctica las conclusiones del Concilio Laterano de León X, que trataban de someter a las órdenes religiosas a la disciplina diocesana, pero ni en las cuestiones mencionadas ni, sobre todo, en la reforma de la curia se consiguió nada de importancia durante el pontificado de Pablo III. Aquella reforma de cabeza y miembros de la que hacía tantísimo tiempo se venía hablando, fue eludida una vez más, y el movimiento de la Reforma católica fue desvaneciéndose.

Al mismo tiempo, sin embargo, estaban teniendo lugar otras actividades de índole muy diversa, que tenían poco que ver con las espontáneas autocríticas del pasado y se proponían preparar de forma sistemática el contraataque contra la Reforma protestante. Aunque en el pontificado de Pablo III se produjo la extinción de la Reforma de Contarini, también se dieron en él los primeros pasos por el camino de la verdadera Contrarreforma (aunque, por supuesto, durante algún tiempo las corrientes de ambas reformas se entremezclaron) y, por consiguiente, ese pontificado merece el apelativo, con que ha solido designársele, de época de transición entre dos fases de la historia de la iglesia. Puede que la decepción experimentada en Ratisbona acelerase la muerte de Contarini, que,

cuando regresó, se encontró con un ambiente hostil por sus gestiones, encaminadas a conseguir la reconciliación con los protestantes. Murió en 1542. Al año siguiente se produjo el fallecimiento de Giberti. La dirección, si así puede llamársela, del grupo de moderados filósofos, pasó a Pole, hombre de alma tan noble como el aristócrata veneciano, pero ni tan capaz ni tan autoritario. En todo caso, Ratisbona sirvió para alterar el equilibrio de fuerzas existentes en Roma y produjo la ascensión de Carafa. Con él la política papal entró en una fase de implacable represión.

En julio de 1542 Carafa consiguió de Pablo III la bula *Licet ab initio* en virtud de la cual se creó una Inquisición totalmente reformada en Italia. Esta bula anulaba las atribuciones de los obispos, concentrando en Roma todos los poderes para la lucha contra la herejía; hacía a Carafa inquisidor general con potestad sobre todas las personas de todos los lugares de la península italiana, cualquiera que fuese su posición social, y le concedía poderes para realizar pesquisas, encarcelar, castigar y confiscar bienes *prout juris fuerit.* Carafa, que contaba con la colaboración de un grupo de personas de mentalidad parecida a la suya, podía nombrar delegados donde le pareciese oportuno, pedir la ayuda del brazo secular, y tenía incluso potestad sobre todas las órdenes religiosas, circunstancia esta última que subraya la nueva y enérgica política papal de reducir a la obediencia a estas organizaciones privilegiadas. El reformado Santo Oficio, basado en la eficaz Inquisición española, era algo completamente nuevo en el arsenal del pontífice y en las enérgicas manos de Carafa. Tuvo un éxito notorio en la erradicación de los desviacionismos luteranos y de otro tipo, tanto en el laicado como en el clero de Italia. Como era de esperar, la persecución no se limitó a aquellos que verdaderamente habían roto con la iglesia y habían adoptado formalmente las doctrinas protestantes, anabaptistas o antitrinitarias, sino que también eran vistos con recelo y suspicacia los reformistas ortodoxos, los hombres del *Consilium* y los de tendencias parecidas. Mientras vivió Pablo III, su espíritu lleno de humanidad y dubitaciones salvó a estos reformadores moderados de los tribunales del Santo Oficio, pero cuando Carafa subió al solio pontificio con el nombre de Paulo IV (1555-1559) dio rienda suelta a sus odios. Morone fue acusado de herejía y encarcelado por la Inquisición, y Pole hubiera corrido la misma suerte si, para entonces, no se hubiera ido a Inglaterra a ayudar a su prima la reina María a restablecer la obediencia al papa en aquel territorio. Aun así, se le des-

pojó de su cargo de legado y sus actividades fueron públicamente denunciadas por el papa en cuyo servicio se habían realizado. Este fue un caso extremo, pero, por lo general, el Santo Oficio produjo la muerte o la ruina de muchísimas personas menos importantes y cuyo único crimen solía ser no la herejía, sino sus dudas razonadas acerca de la completa perfección de la iglesia o del Papado.

En un periodo de tiempo sorprendentemente corto quedaron destruidas numerosas manifestaciones de la vigorosa vida intelectual y espiritual que se venían observando en Italia, y que, hasta cierto punto, se habían apartado de la estricta ortodoxia. Los supervivientes tuvieron que elegir entre el obligado conformismo o el exilio. Italia quedó sumida en el estancamiento mental. Fue la Inquisición, más que el saqueo de Roma, la que puso fin al Renacimiento italiano, aun cuando continuaran dándose algunos casos aislados de hombres aficionados a las tareas intelectuales. Un detalle significativo es que sus representantes más famosos, y entre ellos Giordano Bruno y Galileo Galilei, se contaran entre los procesados por la Inquisición. Para mejor cumplir su cometido, el Santo Oficio trataba de controlar también todas las publicaciones. No era el Papado el único en preocuparse por la riada de libros que estaban apareciendo y que encerraban posibles peligros. Ya hemos visto que el *Consilium* solicitaba también que se utilizara algún tipo de censura, y en toda Europa los gobiernos estaban empezando a tomar conciencia de los peligros que el descubrimiento de la imprenta podía tener para el orden público y la obediencia a la autoridad establecida. El Papado tomó, antes que nadie, medidas en este sentido. En ocasiones se habían quemado algunos libros, y muchos otros habían sido prohibidos. Enrique VIII quemó los libros de Lutero en 1531, igual que Lutero quemara los libros de Derecho canónico en 1520. En Francia, la lista de libros peligrosos preparada por la Sorbona adquirió carácter legal por un decreto del *Parlement* de París de 1524. En 1527 Clemente VII promulgó la tan citada bula *In coena domini,* que era un ataque contra los libros heréticos y sus lectores. En 1543, Carafa, en su calidad de inquisidor general, publicó una larga orden, en la que arremetía contra todos los libros e impresores con los que estaba en desacuerdo. El *Index librorum prohibitorum* (1559) se inauguró precisamente en el pontificado de Carafa. En su primera edición, el *Index* era muy voluminoso y estaba lleno de expresiones incorrectas, posteriormente experimentó frecuentes variaciones en el mismo siglo XVI,

y desde entonces ha seguido constituyendo un exponente de los cambios de actitud de la iglesia de Roma frente a la evolución intelectual del mundo.

De todas formas, la represión no era sino uno de los aspectos de la reconstrucción de la iglesia; después de todo, si se quería barrer la heterodoxia, lo primero que se necesitaba era saber claramente en qué consistía la ortodoxia. La teología medieval pocas veces había sido monolítica y, particularmente, a finales de la Edad Media, la variedad de opiniones respecto a problemas fundamentales de la fe era claramente sorprendente. Después de todo, como han demostrado, para su propia satisfacción, algunos eruditos recientes, ni siquiera el propio Lutero dijo nada nuevo, puesto que todas sus doctrinas procedían de épocas pasadas; lo que no se entiende entonces, si es que esta afirmación es cierta, es por qué armó tanto alboroto Lutero[7]. Como acabamos de decir, los eruditos medievales solían diferir ampliamente en cuestiones fundamentales, y, en consecuencia, aun en el siglo XVI, podemos distinguir cuatro escuelas importantes de pensamiento, que tienen su origen en la Edad Media: el tomismo puro, de santo Tomás de Aquino, que solían profesar principalmente los miembros de su propia orden, los dominicos; la variante de tomismo modificado de Duns Scoto *(via antiqua),* que gozaba de gran aceptación e influencia en muchas universidades; la corriente de pensamiento llamada nominalismo *(vía moderna),* caracterizada por sus ataques de carácter escéptico y con frecuencia antirracional contra el tomismo, que tenía su origen en Guillermo de Occam y presentaba semejanzas con el misticismo de finales de la Edad Media; finalmente, la rigurosa y estricta tradición procedente de san Agustín, que la síntesis tomista de teología y filosofía aristotélica había hecho pasar a segundo plano, pero que no solo había sobrevivido, especialmente entre los frailes agustinos, sino que se convirtió en el arma principal del protestantismo del siglo XVI en su lucha contra el estólido escolasticismo de

---

[7] Este tipo de razonamiento tiende a criticar a Lutero por haber tomado aisladamente un aspecto particular de la doctrina tradicional, en lugar de tratar de armonizarlo, con la debida prudencia, con otros, a veces contradictorios, de las doctrinas tradicionales. Aunque la teología de Lutero, con su notable carga de irracionalidad, no resulte particularmente atractiva, uno prefiere, probablemente, la clara visión espiritual de Lutero a esa especie de timidez académica. Como ejemplo de ataques de esta clase, a cargo esta vez de un anglicano de elevados criterios, véase J. P. Whitney, *History of the Reformation,* reimpresión 1958, pp. 171 y ss.

la agonizante Edad Media. Además de las profundidades y sutilezas que diferenciaban a estas escuelas, existían también muchas variedades de lo que han solido llamarse teologías populares, que venían a hacer aún más confusa la situación. Variantes de esta teología popular eran, por ejemplo, la mariolatría, tendencia que, a fuerza de insistir en el culto a la Virgen, casi olvidaba a Cristo; y diversas formas ancestrales de culto pagano a los cuatro elementos de la naturaleza, que habían adoptado un disfraz cristiano. En el juicio de Juana de Arco, por ejemplo, se hacen acusaciones que son un claro exponente de la preocupación que sentían sus acusadores por aquellas «prácticas supersticiosas» que seguía habiendo en algunas zonas rurales y que tenían su origen directo en una religión mágica, precristiana. Está fuera de duda que se daba culto a las brujas en toda Europa, sin llegar a la exageración de decir, como hacen algunos entusiastas, que no había más que brujerías y aquelarres en todas partes y que, incluso, no existía ninguna religión verdaderamente cristiana en la Edad Media. Pero incluso sin estos aspectos sombríos y, con frecuencia, desagradables de las prácticas religiosas populares, la interpretación que las gentes daban a las doctrinas de la iglesia era en ocasiones desconcertante, como lo prueba la degradada concepción popular de las indulgencias.

La iglesia había sido consciente de este problema, un problema que, en gran parte, se debe a que los libros sagrados no pretenden constituir un cuerpo coherente de doctrina. La necesidad de poner orden en una serie de escritos tan históricamente diversos era una de las tareas primordiales de la iglesia, tarea que exigía definir la verdad en cuestiones religiosas y legitimar esa verdad con la autoridad de la iglesia; hay que añadir a este respecto, sin embargo, que si esa verdad no hubiera experimentado tantos cambios a lo largo de los siglos, hubiera sido de mayor utilidad a la falible naturaleza humana. Cuando las controversias de los libros y los debates pusieron de manifiesto que había una larga serie de puntos que eran discutibles porque, sencillamente, no existía suficiente certeza al respecto, la primera generación de la Reforma concedió mucha mayor prioridad y urgencia a esta vieja tarea de la iglesia de definir la verdad en materia religiosa. La definición dogmática con la amplitud que se requería era algo que un concilio general podía hacer mejor que nadie, y así lo entendieron incluso papas que siempre se mostraron preocupados por mantener la hegemonía de su propia autoridad. Pablo III deseaba convocar un Concilio, fundamental-

mente, para que acometiera esta labor definitoria, pero no era esa la idea que tenía el emperador, discrepando del papa, quien veía en el Concilio principalmente un instrumento de reforma, un mecanismo para reparar la organización de la iglesia y para eliminar los abusos. Carlos fue siempre partidario de introducir las reformas necesarias antes de entrar en debates doctrinales porque, para él, con el Concilio cabía la posibilidad de terminar con el cisma. El emperador se daba cuenta perfectamente de que definir cuestiones de fe no solo no serviría para resolver las diferencias, sino que las haría más grandes, y en esto los hechos vinieron a darle la razón. El papa tenía dos motivos para enfocar el problema de otra forma. En primer lugar, no tenía intención alguna de permitir al Concilio arrogarse funciones de la curia o usurpar atribuciones de gobierno que pertenecían a la iglesia. En segundo lugar, la nueva política de contraatacar y no contemporizar con los cismáticos exigía tajantes definiciones doctrinales, puesto que ellas tenían que servir para definir las líneas del frente de batalla.

La historia del Concilio, que, desde 1545 en adelante, se reunió intermitentemente, pero dando muestras de gran actividad, en Trento[8], estuvo condicionada, por consiguiente, por la contienda del emperador, que pedía decretos reformadores, con el papa, que prefería decretos doctrinales. En esta contienda el papa llevó prácticamente la ventaja y al final se salió con la suya sin dificultad alguna. Desde luego, el Concilio de Trento trató en ocasiones del problema de la residencia de los obispos y los curas en sus correspondientes diócesis, del problema de la disciplina de las órdenes religiosas, del de la revisión de la *Vulgata* a la luz de las modernas investigaciones y otros temas parecidos, pero en estas cuestiones, el Concilio mostró siempre un gran cuidado en respetar las atribuciones y poderes de la Santa Sede. Convenientemente dirigido por los legados papales, el Concilio evitó –de forma un tanto ostentosa– que volvieran a aparecer las ambiciones que hicieron de los concilios del siglo XV rivales del poder monárquico del Papa dentro de la iglesia. El grueso de la enorme cantidad de decretos que produjo el Concilio de Trento se refería a cuestiones doctrinales. La iglesia de Roma salió del Concilio tridentino con un cuerpo de puntos de fe mucho más claro y con una definición de la posición ortodoxa en to-

---

[8] Respecto a la historia del Concilio de Trento, véase «La derrota de Carlos V», cap. IX, pp. 269 y ss. y 275 y ss.

das las cuestiones discutibles, cosa que no solo posibilitó la puesta en práctica de una uniformidad hasta entonces desconocida, sino que terminó también con la considerable diversidad del pasado y con las dudas y disputas que en él se habían registrado. Aunque quizá sea ir demasiado lejos considerar a la iglesia de después del Concilio como iglesia nueva, es igualmente equivocado no apreciar debidamente la ruptura que el Concilio de Trento supone en la historia de la iglesia. Y es que, efectivamente, prescindiendo del aspecto exterior, el Concilio marca el final de la vieja iglesia latina, única y universal, y la aparición del moderno catolicismo romano como una denominación cristiana más, entre otras varias. Esto se debió a que las definiciones elaboradas por el Concilio tendieron siempre –si bien, en ocasiones, tras largos debates– a no hacer concesión alguna a los protestantes. Las decisiones más importantes se tomaron en la primera serie de sesiones, entre 1546 y 1547; Pablo III consiguió en ellas que no se considerase la urgente demanda de reformas del emperador y encaminar, sin embargo, al Concilio hacia el estudio de la temática teológica suscitada por la revolución luterana. Ninguna otra cosa podía haber causado mayor enojo a Carlos V, quien seguía buscando incansablemente la unidad del mundo cristiano, ni más satisfacción a la curia, cada vez más bajo la influencia del clima de la Contrarreforma. En su quinta sesión (en junio de 1546), el Concilio aprobó una definición de pecado original que contradecía la tesis de Lutero de la total corrupción de la naturaleza humana. En debatir el importantísimo problema de la justificación se emplearon seis meses. En el curso de los debates, desapareció bien pronto el compromiso de Ratisbona, y su idea de la doble justificación[9], pero las discusiones se prolongaron durante mucho tiempo porque había un radical desacuerdo incluso entre los católicos. El tomismo estricto de los dominicos, según el cual la justificación del hombre depende de la gracia de Dios, pero que concede una cierta eficacia a las obras del hombre, fue rechazado por ciertos teólogos jesuitas, quienes, al parecer, se aproximaron bastante a la herejía de Pelagio al subrayar que la voluntad del hombre es libre de recibir la gracia, y la capacidad del hombre, para atraer la divina misericordia como consecuencia de sus propios esfuerzos. Por otra parte, los agustinos alemanes, dirigidos por su superior, Jerónimo Seripando (1493-1563), trataron de encontrar una fórmula que re-

---

[9] Véase «En busca de la solución», cap. VI, p. 183.

sultase aceptable para los luteranos haciendo hincapié en las enseñanzas de san Agustín respecto a la predestinación y la gracia. El resultado de todos estos debates fue el decreto del 13 de enero de 1547 que significaba la victoria del punto de vista más antiprotestante. Se decía en él que la fe es «el principio de la salvación del hombre, la base y la raíz de toda justificación, ya que sin ella es imposible complacer a Dios», pero se rechazaba expresamente la tesis luterana de que la justificación es consecuencia exclusivamente de la fe *(sola fide).* Se mantuvo la doctrina de la libertad de la voluntad humana condenando la opinión de que la gracia actúa de forma completamente independiente respecto al hombre, es decir, se afirmó que el hombre puede aceptar o rechazar libremente los dones divinos. Las buenas obras, y especialmente la preparación y la actitud de arrepentimiento que los creyentes han de llevar al sacramento de la penitencia (cuestión esta de importancia fundamental, ya que para los protestantes esto era un caso prototípico de «compra» de la gracia), seguían considerándose necesarias para la salvación.

El decreto relativo a la justificación puede servirnos de ejemplo representativo de los trabajos del Concilio. Como consecuencia de su denuncia enérgica y sistemática de las opiniones de los reformadores, y de apelar exclusivamente al dogma en los puntos en disputa, el Concilio cerró definitivamente la puerta a toda forma de compromiso o reconciliación. Aunque hubo representantes protestantes que asistieron también a la segunda serie de sesiones, en 1551 y 1552, la tónica que se impuso en los primeros debates persistió hasta las últimas reuniones celebradas entre 1562 y 1563. El concilio general de la iglesia, que tantos habían deseado con la esperanza de que sirviera para traer la unión y la paz, por la actitud de papas decididos a conservar su hegemonía y de teólogos aferrados a un rígido dogmatismo, sirvió, por el contrario, para la consolidación de uno de los bandos. Vemos aquí nuevamente cómo una de las más notables ambiciones de la vieja Reforma católica se convertía en una notable arma de la nueva Contrarreforma.

Los jesuitas y el nuevo papado

El hecho de que en las deliberaciones que en 1546 celebró la iglesia católica influyeran ya decisivamente los miembros de una nueva organización nos lleva a tratar de la fundación de la Orden

de los Jesuitas, el último y quizá el más importante de los fenómenos de la reorganización que transformó la iglesia latina medieval en la moderna iglesia romana. La orden fue enteramente creación de su fundador, san Ignacio de Loyola (1491-1556). Nacido en el seno de una vieja familia vasca, perteneciente a la nobleza de tipo medio, Íñigo fue educado para las armas, pero en el sitio que los franceses pusieron a Pamplona en 1521 resultó tan malherido, que hubo de poner fin a su carrera militar. Hasta entonces su único alimento intelectual habían sido los libros de caballería de la época, que leía ávidamente, pero durante su larga convalecencia se dedicó, por vez primera, a leer libros piadosos y se convirtió a una nueva forma de vida. En el futuro se dedicaría a hacer algún servicio especial para honra y gloria de Dios, y el único que se le ocurrió fue peregrinar a Tierra Santa. Pero antes permaneció ocho meses en Manresa, Cataluña, donde llevó una vida de severa penitencia, descubrió la sorprendente influencia que ejercía sobre otras personas, y tuvo diversas visiones. En Manresa hubo de luchar también contra la conciencia de culpabilidad y pecado que le inspiraba, justificadamente, la vida que había llevado anteriormente a su conversión. Resolvió, por fin, su lucha desesperada contra la ansiedad de que no podría salvarse ni conseguir el beneplácito divino, con la idea de que todos los escrúpulos de conciencia y los ataques de desesperación que tuviera a causa de pecados de los que ya se había confesado y había sido absuelto, eran obra del demonio y, por tanto, debía apartarlos de su mente con firmeza. En Manresa, Ignacio de Loyola descubrió también el libro que se convertiría en su principal fuente de inspiración –*Imitación de Cristo,* de Kempis–, y allí empezó, igualmente, a sondear de manera sistemática la interioridad de su espíritu. El resultado final de este proceso de introspección fue un completo conocimiento de sí mismo, un perfecto control de sus tendencias naturales y una total entrega a Dios. Estas experiencias constituirían después la base de la preparación de los jesuitas, y quedarían incorporadas en los *Ejercicios espirituales* del fundador.

En todo caso, Loyola no abandonó la idea de la peregrinación, y en 1523 consiguió llegar a Jerusalén, después de un viaje en el que sufrió las terribles penalidades que solían ser compañeras de todas sus expediciones, principalmente porque en ellas no solía llevar dinero alguno, y solía vivir exclusivamente de la caridad de las gentes. Se le negó el permiso para quedarse en Jerusalén, donde por enton-

ces él quería pasar la vida entregado a la contemplación divina, y a su regreso experimentó en su interior un agudo deseo de inducir a otros a vivir la verdad que él había conocido. Dándose cuenta de que carecía de conocimientos para llevar a cabo aquella misión, comenzó a estudiar en las universidades de Alcalá, Burgos y Salamanca (1525-1527). Durante todo este tiempo, aunque continuaba siendo seglar, llamaba la atención por la austeridad y santidad de su vida, y muchas personas afligidas, en su mayoría mujeres, se dirigían a él en busca de consejo espiritual. Como era de esperar, la Inquisición se interesó por las actividades de Ignacio de Loyola, a causa de que su ministerio espiritual no autorizado y las características del grupo que con él se reunía (en el que había tanto mujeres pertenecientes a la nobleza como exprostitutas, todas con propensión a comportamientos histéricos), suscitaron sospechas, totalmente sin fundamento, de que se trataba de actividades heterodoxas e inmorales. Fue encarcelado durante algún tiempo y, aunque pudo convencer a las autoridades de que no era un *alumbrado*[10], hubo de renunciar a algunas de sus actividades ascéticas más peculiares. En 1527 se trasladó a París, y su larga permanencia en aquella capital resultó ser una fase decisiva de su vida. A causa de su edad, progresaba poco y lentamente en sus estudios, pero los simultaneaba con la búsqueda de almas a las que poder comunicar su confianza íntima en Dios y sus afanes misioneros. Fue en París donde Loyola tuvo por primera vez contacto con el luteranismo, que le produjo un sentimiento de repulsión. Para 1534 había agrupado, en torno así, a seis discípulos: Pierre Lefèvre, Diego Laínez, Alfonso Salmerón, Nicolás de Bobadilla, Alonso Rodríguez y Francisco Xavier. Loyola escogió a este grupo de padres fundadores con especial cuidado, los estudió exhaustivamente, les dio a conocer sus *Ejercicios espirituales* y se hizo con ellos de una forma asombrosa.

El libro de los *Ejercicios espirituales* es tan interesante que merece que nos detengamos un momento a comentarlo. A primera vista no parece ni muy original ni muy sugerente. Está inspirado en la *Imitación de Cristo,* en libros piadosos de ese estilo y en manuales orientados a la búsqueda de Dios, como el de García de Cisneros (falleció en 1510); pero carece totalmente de la belleza literaria y del tono emotivo e inspirado que se dan en sus predecesores. Posee, sin embargo, un carácter práctico, una especie de serena

[10] Véase «En el sur», cap. V, pp. 115 y ss.

claridad, dentro del clima esencialmente místico que caracteriza a la obra, que es el secreto de su impacto en todos aquellos que, a lo largo de varios siglos, han ido a buscar en ese libro consejos y normas de conducta para sus vidas. Los *Ejercicios espirituales* son un conjunto de temas de meditación y estudio, detallada y cuidadosamente presentados, dividido en cuatro semanas (aunque las semanas no tienen que ser necesariamente de siete días), que el candidato ha de recorrer siguiendo un orden riguroso y con una actitud de total obediencia a su director espiritual. Hay una abrumadora cantidad de testimonios de que muchos de los que han seguido estos ejercicios espirituales se han sentido al final de ellos como si fueran personas nuevas, y han descubierto dentro de sí una fuerza moral y una capacidad para la vida religiosa y espiritual que no sabían que poseían, hasta que los ejercicios hicieron brotar en ellos esta energía espiritual que encerraban en sus almas. El éxito y la finalidad pedagógicos son, asimismo, evidentes. La relación de san Ignacio con su discípulo es la del maestro con su alumno –o incluso la del sargento instructor con el recluta– y no la del místico visionario con sus seguidores. El espíritu práctico y la tendencia a lo concreto de Loyola –siempre pendiente de la realidad, a pesar de estar siempre entregado a la tarea de llevar almas a Dios– había resuelto, trasladando a un manual el arduo proceso interno de regeneración espiritual que él mismo había experimentado, el difícil problema de conseguir que los hombres renunciaran al mundo, viviendo en el mundo. Quería hombres que desempeñaran su misión espiritual integrados en el mundo de los negocios humanos, y sabía, porque la experiencia lo había demostrado, que un hombre no se libera del mundo más que si se provoca en él un clima de exaltación religiosa que termina o en el inestable apasionamiento del entusiasta *(Schwärmerei)* o en la vida de contemplación solitaria y aislada del místico. En el curso de los *Ejercicios espirituales,* y hacia su mitad, el aspirante alcanza un alto grado de tensión mística que no le abandona en ese momento, sino que el proceso continúa para acostumbrar al aspirante a su recién descubierta «indiferencia» ante el mundo (expresión clave en estas prácticas ascéticas) y para consolidar, al mismo tiempo, su decisión de servir a Dios sirviendo a los hombres. La preparación de los jesuitas proporciona, por tanto, al aspirante un alto grado de seguridad de que está en lo cierto, un conocimiento de Dios, una experiencia mística racionalmente dirigida y un sentido práctico. Podría añadirse que

(como el propio Ignacio de Loyola reconoció desde el principio) los *Ejercicios* solo dan verdadero resultado con personas que ya estén en camino de conseguir las metas que ellos se proponen.

En agosto de 1534, el pequeño grupo de siete hombres hizo en Montmartre el voto de dedicarse al apostolado misionero en Tierra Santa, y, si esto resultaba imposible, entregarse a cualquier labor que el papa tuviera a bien confiarles. Después de algunos viajes más, y todavía sin intención alguna de formar una sociedad permanente ni una orden religiosa, los siete compañeros llegaron a Venecia en 1537, con la idea de tomar un barco para Oriente. La guerra con los turcos no les permitió realizar su propósito, pero Loyola aprovechó para establecer útiles contactos, especialmente con la familia Contarini, aunque también se enemistó con Carafa, a quien escribió una carta en la que criticaba las prácticas de los teatinos. Como los siete compañeros no podían ir a Jerusalén, y había que cumplir la alternativa de su voto, en mayo de 1538 estaban ya en Roma. Solo entonces se tomó la decisión de convertir el pequeño grupo de piadosos ascetas, que por entonces ya se habían ordenado todos de sacerdotes, en una orden religiosa permanente. Loyola redactó los artículos fundacionales para someterlos a la aprobación del papa. En ellos hacía un llamamiento «a todos aquellos que deseen luchar bajo la bandera de Dios en nuestra compañía, a la que deseamos designar con el nombre de Jesús, y que no busquen otra cosa que servir a Dios y a su vicario en la tierra». El objeto de la sociedad se definía diciendo que era «la propagación de la fe mediante el ministerio de la palabra, los ejercicios espirituales y las obras de caridad», y se hacía especial hincapié en «enseñar la doctrina cristiana a los niños y a los ignorantes». La sociedad se organizaría sobre la base de total obediencia a su elegido «prepósito» o general, y Loyola repetía que sus miembros «servirán como soldados, con total lealtad y obediencia, al Santo Padre Pablo III y a sus sucesores». A pesar de esto último, costó algún trabajo persuadir al papa a que diera su aprobación a la nueva organización. La curia abrigaba ciertas suspicacias, y con razón, ante este tipo de asociaciones independientes que podían entrañar excentricidades, entusiasmos enfermizos o ambiciones inconfesables. Pero Contarini apoyó decididamente a los solicitantes, y en 1540 apareció la bula *Regimini militante ecclesiae,* que recogía una versión modificada del borrador de Loyola, y fundaba la Compañía de Jesús. Con grandes dificultades pudieron los fundadores convencer a Ignacio

a que aceptara su elección como primer general de la compañía y, a pesar de su habitual mala salud –durante 20 años padeció grandes sufrimientos como consecuencia de cálculos biliares que no habían sido diagnosticados–, dirigió la nueva orden religiosa durante 15 decisivos años.

En la Compañía de Jesús quedó para siempre la impronta de su fundador, una de las personalidades más notables y también más extrañas de su época y de todas las épocas. Bajo, delgado, torturado por la enfermedad, cojo a consecuencia de herida recibida en Pamplona, de inteligencia nada extraordinaria y sin demasiada erudición, predicador y teólogo, Loyola no impresionaba mucho con su aspecto exterior. Su obsesión por el orden y la organización degeneraba con frecuencia en regulaciones formalistas e innecesariamente prolijas. Aunque en su juventud había sido dado a fantasías, y a partir de 1521 reemplazó los ideales caballerescos de servir a las damas por los ideales caballerescos de servir a Cristo, sin percibir en un principio diferencias esenciales entre ambos, su imaginación fue siempre bastante escasa; carecía totalmente de sentido poético. Las visiones que con tanta frecuencia tuvo en los últimos 35 años de su vida, y que llegó a provocar o rechazar a voluntad, eran casi siempre de carácter muy elemental: simples fenómenos luminosos, discos o rayos de luz que, en su opinión, eran en todos los casos y sin ningún género de dudas manifestaciones específicas de lo divino.

A pesar de ser, por consiguiente, un místico, fue el visionario más frío que jamás se haya considerado directamente inspirado por Dios. La actitud de Ignacio de Loyola frente a su noche del alma es muy significativa, especialmente si se la compara con la de Lutero. La desesperanza atormentó a Loyola durante unos pocos meses; a Lutero, durante siete años. Lutero solo pudo encontrar consuelo en su repentina vivencia de la infinita misericordia de Dios con el pecador que tiene fe; Loyola, con mayor seguridad en sí mismo, utilizó sus dotes de juicio para distinguir entre las vivencias que en él provocaba Dios de las que le provocaba el demonio, y a estas últimas, sencillamente, las descartó. Si es cierto que la insistencia de Lutero en la justificación por la fe se basaba en sus propias y personales experiencias, igual le ocurría a Loyola con su convicción de que el hombre tiene capacidad para buscar a Dios por su propia voluntad, y esta última afirmación podría hacerse extensiva a la teología jesuita de la salvación, que, naturalmente,

sostiene que la gracia es concedida libremente por Dios, pero sin negar la eficacia del esfuerzo y la volición del hombre en sus relaciones con Dios. Loyola se demostró a sí mismo y a los demás que el pecador puede colaborar para hacer las paces con Dios; él sabía que la gracia no le llega al hombre sin cierta relación con el estado en que este se encuentre. Con el mismo convencimiento, Lutero se demostró a sí mismo y a los demás el total desamparo del hombre frente a Dios. Es posible que todos los grandes jefes religiosos no proclamen como verdad absoluta más que aquella que ellos personalmente han experimentado, pero esto es solo un aspecto de la cuestión. Por lo que a la teología se refiere, quizá fuese Lutero el que, apoyado en san Pablo y san Agustín, tuviese bases más sólidas; pero, en términos prácticos, la prescripción de san Ignacio tenía la ventaja de ofrecer un remedio para vencer las dificultades espirituales. Los *Ejercicios espirituales* son una forma sistemática de limpiar y curar el alma que a muchos les ha dado resultados excelentes. También es cierto, por supuesto, que muchos protestantes han encontrado igualmente consuelo en la convicción de que la fe podía salvarlos.

La grandeza de Loyola radica en haber sabido aplicar de forma práctica, sobria y unidimensional una visión mística que proporciona consuelo y ayuda a aquellos que no tienen inconveniente en salvarse bajo la autoridad de otros. Las dos cualidades que le hicieron sobresalir, y que hacen olvidar sus defectos, son su increíble fuerza de voluntad y su asombrosa manera de comprender a los hombres. Su voluntad no solo le sirvió para soportar las terribles experiencias de dolor, enfermedad y penalidades que tan corrientes fueron en su vida, y para llevar a la práctica sus proyectos, sino que, además y sobre todo, le sirvió para, si se me permite la expresión, regenerarse y para después crear una orden religiosa singularmente activa, más que contemplativa: una sociedad que era emanación y concreción perdurable al mismo tiempo de la determinación de aquel. La profunda impresión que causaba en sus discípulos se debía fundamentalmente a la total supresión del yo, a su completo control sobre su propia naturaleza y sobre la naturaleza de los otros, cualidades que en la práctica se traducían en una gran capacidad para dominar la marcha de los acontecimientos. Su comprensión y conocimiento de los hombres –siempre penetrantes y matizados de preocupación por el prójimo, de sentido de la justicia, con frecuencia de caridad y siempre en vías de perfecciona-

miento y aquilatamiento– no solo le ayudaron a seleccionar a los colaboradores adecuados y a utilizar las aptitudes de cada hombre en el lugar más idóneo para ellas, sino que además, y esto es más importante, resultaron fundamentales para sus proyectos misioneros. Ignacio de Loyola sintió siempre una intensa y profunda preocupación por la cura de almas, y esta fue la tarea primaria de la Compañía de Jesús, cualesquiera que fueran las empresas que emprendiera. La compañía no fue fundada específicamente para atacar a los protestantes, y es indudable que cuando los fundadores se comprometieron a llevar la verdad del Evangelio a los no creyentes estaban pensando mucho más en los infieles de Oriente y en los paganos de América que en los herejes de Alemania. En todo caso, es igualmente evidente que tenían la intención de trabajar como misioneros en algún lugar. Loyola había dejado muy atrás la época de su vida en la que pensaba que servir a Dios consistía en realizar alguna hazaña sobresaliente de ascetismo o peregrinación, a la manera de un caballero errante, y gracias a ello la hazaña que terminaría realizando sería más sobresaliente que cualquiera otra que en su juventud hubiera podido imaginar.

La organización y los objetivos de la compañía fueron en parte considerable obra de Ignacio de Loyola. Siempre había creído en la necesidad de una total obediencia a los superiores; esto, que hoy podría parecer una virtud militar, tenía, dentro de las circunstancias del siglo XVI, más de actitud religiosa que de actitud militar[11]. Consiguientemente, la compañía estaba compuesta por una línea jerárquica de oficiales responsables en último término ante el general y totalmente sometidos a él. Los egoísmos, las ambiciones personales, eran erradicados mediante un largo proceso de aprendizaje. Era extremadamente difícil entrar en la compañía, y para pasar de novicio a miembro plenamente profeso de la orden había que realizar una serie de años de estudios, de preparaciones y exámenes, en los que muchos fracasaban. Los que superaban estas largas

[11] En mi opinión, se da muchas veces demasiada importancia a los antecedentes «militares» de Loyola y de la Orden de los Jesuitas. Ciertamente piden soldados para su causa, pero la metáfora tiene también, sin duda, sus raíces en la vieja idea de la iglesia militante de la tierra. En lo que se refiere al título de general (que, a lo que yo sé, no tenía sentido militar alguno por aquel entonces), era corriente en las órdenes de frailes y, en todo caso, en un principio los jesuitas eligieron un «praepositus» o jefe. En la segunda mitad del siglo la sociedad atravesó una breve crisis de rebelión contra el rígido autoritarismo del fundador (véase G. Lewy, *Church History,* 1960, pp. 141 y ss.).

pruebas eran hombres nuevos. Al igual que Loyola, habían alcanzado un punto en el que podían hacer de sí mismos lo que quisieran. El fundador había legado a su obra un mecanismo para producir hombres que se ajustaran a un patrón determinado y característico. Aun cuando, con la denominación que fuera, la obediencia sin titubeos y el espíritu de servicio sin vacilaciones constituyeran lo esencial de la disciplina de la orden, hacía mucho que Ignacio de Loyola había dejado de considerar importantes los signos externos de austeridad; para él no tenían objeto las rigurosas normas en el vestir, en la comida y en la vida diaria que caracterizaban a las órdenes más antiguas. Puesto que los jesuitas iban a vivir en el mundo, debían vivir, siempre con moderación, en consonancia con él en las cosas relativas a las apariencias externas.

Por supuesto, esta medida entrañaba peligros potenciales, pero no llegaron a materializarse en el siglo XVI. Ignacio, de acuerdo con su vida de penalidades, era frugal y austero, y su ejemplo fue imitado. De todas formas, el fundador no consideraba aconsejable maltratar con la penitencia cuerpos que tenían que estar en forma para una vida misionera de gran actividad, que con frecuencia entraña largos viajes por regiones despobladas. Se aconsejaba a los jesuitas, por lo demás seguros de sí mismos tras el proceso de regeneración espiritual que habían experimentado en sus años de formación, a que se enfrentaran con el mundo con sentido práctico, a que pensaran en la manera mejor de conseguir sus fines a medida que las circunstancias iban cambiado, a no desinteresarse nunca por la evolución del mundo. Excepto en el caso de unos pocos, estos consejos no servían para hacer santos, pero producían éxitos; y los sacerdotes y misioneros, combatientes contra la herejía y el paganismo, tanto necesitaban de la santidad como del éxito. En lo que a conocimiento y aceptación del mundo se refiere, la Orden de los Jesuitas difería notablemente no solo de las órdenes monásticas, sino también de los frailes e incluso de clérigos regulares como los teatinos, a los que tanto se parecía en la organización. En ese importante aspecto, los jesuitas eran auténticamente «modernos» y constituían una nueva faceta de la iglesia de la Contrarreforma de Roma. Cualesquiera sean las ideas que a uno puedan inspirarle las doctrinas cerradas y fanáticas, las actitudes radicales, el hecho de violentar la mente humana para que se adapte a una pauta prefabricada, no cabe duda de que, en el caso de la Compañía de Jesús, todo esto tenía una meta, y que esa meta fue alcanzada en un grado considerable.

En todo caso, el éxito no fue excesivamente fácil, aunque por supuesto hubo muchos que en aquella época de incertidumbre y cisma espirituales encontraron atractiva la nueva orden. Cuando Ignacio de Loyola murió, la congregación contaba casi con 1.000 miembros, y eso a pesar de que el fundador había prescindido de muchos, e incluso de muchísimos, por razones en bastantes casos triviales. Como era natural, las órdenes religiosas más antiguas se sentían molestas; entre los frailes y los jesuitas nunca ha habido demasiadas simpatías. Por su parte, las autoridades seculares desconfiaban de una organización compuesta por personas tan exclusivamente comprometidas a defender la supremacía papal. Lo mismo en Francia que en España, los jesuitas encontraron fuerte oposición, y Carlos V no quiso que se establecieran en los Países Bajos. Su primer éxito lo obtuvieron principalmente en Italia, en donde Ignacio, desde Roma, y con el apoyo de Pablo III, ejerció una amplia influencia reformadora, y en Portugal, que acogió muy bien a Francisco Xavier y le envió a las Indias orientales como apóstol de aquellas tierras (1542-1552). Ciertamente, una parte muy destacada de la labor de la compañía se realizaría en comunidades no cristianas, en la India, China, Japón, entre los hurones y los iroqueses de Nueva Francia. Pero donde el papa quería con urgencia sus servicios era en Alemania, y fue, por tanto, el papa, y no la congregación, el que dirigió las actividades de los jesuitas hacia la lucha contra el protestantismo.

Casi por accidente, los servicios de la Compañía de Jesús vinieron a concentrarse en la enseñanza. La preparación intelectual de sus seguidores era una cuestión de la máxima importancia para Loyola, y en su organización el fundador mostró hasta el máximo su genio ecléctico para utilizar las armas del enemigo. A pesar de que detestaba profundamente a Erasmo (al que nunca leyó), y a pesar de que sus propias ideas teológicas eran netamente tradicionales, en la época de su estancia en París Ignacio llegó a tener admiración por las virtudes educativas de la enseñanza humanista, y con el tiempo el sistema de enseñanza de los jesuitas se distinguiría por su modernidad y eficacia. El sistema pedagógico de la Compañía de Jesús adoptó el programa de estudios clásicos que habían ideado los humanistas, y dio muestras de buen sentido psicológico al decidirse por estimular el interés y el espíritu competitivo de los alumnos, en lugar de seguir la doctrina de que la letra con sangre entra. Estas características le hicieron estar por delante de la mayo-

ría de los sistemas de enseñanza de su época, si bien, con su insistencia en el principio de autoridad por oposición a la libre investigación, no tardó mucho en quedarse anticuado. Las escuelas de los jesuitas llegaron a alcanzar tanto renombre que pronto solicitaron ingresar en ellas chicos que no tenían intención de ingresar en la orden, y la compañía, casi contra su voluntad, emprendió esta nueva e inesperada aventura. Las escuelas y colegios de los jesuitas se propagaron con enorme rapidez, especialmente por Alemania: Viena, en 1545; Colonia y Praga, en 1555; Ingolstadt, en 1556, y así sucesivamente. El llamado segundo apóstol de Alemania fue un jesuita, Pedro Canisio (1521-1597), que ingresó en la orden en 1543 y se dedicó a la tarea de recuperar para Roma grandes zonas del territorio alemán desde la antigua cátedra de Eck, en Ingolstad. Las tareas pedagógicas tendían a predominar en los jesuitas sobre los trabajos puramente pastorales, ya que, como podían ser trasladados sin previo aviso, de acuerdo con las normas de la compañía, no podían encargarse de las obligaciones de una parroquia. De todas formas, de acuerdo con el propósito inicial del fundador, la orden siguió socorriendo a los que lo necesitaban, ayudando a los pobres, trabajando en los hospitales y, en general, practicando las demás obras de misericordia. En esta primera generación, y absorbidos como estaban en su lucha por ser reconocidos y aceptados por los recelosos príncipes y los envidiosos eclesiásticos, los jesuitas no llegaron a especializarse todavía en la función de confesores y asesores espirituales de los poderosos, que tan gran influencia les daría en el siglo XVI, a partir de 1560. En esta ocupación la Compañía de Jesús volvía a demostrar aquella actitud práctica, e incluso pragmática, ante la tarea que había que realizar, que, juntamente con los principios rígidamente dogmáticos de base, fue el legado de Loyola a su orden.

De todas formas, aun cuando la Compañía de Jesús fue un fenómeno revolucionario e influyente que se propagó con rapidez y amplitud, en sí misma no era más que un instrumento que actuaba en virtud de una fuerza motriz que no era ella misma. Tal como estaba entonces la iglesia, aquella fuerza motriz no podía proceder más que del propio Papado. Solo el Papado hacía uso de las armas que los demás le brindaban, y cuando Loyola ligó de forma tan estrecha su orden a la obediencia papal, no hizo más que reconocer este hecho. El pontificado, inesperadamente largo, de Pablo III dio algunas oportunidades, al menos, a los reformistas. Aun cuando nunca

trató en serio de poner su propia casa en orden, y aun cuando sus ambiciones familiares continuaron desacreditando al Papado y a la iglesia, Pablo III inició el Concilio que definió la fe militante de la iglesia, autorizó a Carafa a organizar la represión de la herejía y acogió con los brazos abiertos a los jesuitas. Cuando él murió, en 1549, el que aparecía como presunto sucesor a los entendidos era Reginald Pole, cosa que en sí misma indicaba que el ambiente de Roma había cambiado. Veinte años antes no se hubiera tomado en consideración siquiera la candidatura de un hombre cuyos únicos méritos eran su valía intelectual, su rectitud moral y una larga historia de conexiones con la causa reformista moderada. Sin embargo, los entendidos se equivocaban. Pole era partidario de la reforma de tendencia humanista y moderada, que ya no tenía posibilidad alguna de supervivencia, y, por lo que a su temperamento se refiere, tenía mucho más en común con Erasmo o Melanchthon que con Loyola o Carafa. Por otra parte, en aquella época no podía aún ni pensarse en que saliera papa alguien que no fuera italiano –aunque se tratara de un inglés tan bien aclimatado–, y probablemente los cardenales hicieron bien en no elegir a un candidato que tan poco sentido práctico había mostrado en el curso de su vida: *capax papatus quia non papavit.* El elegido fue Giovanni María del Monte, uno de los legados del Concilio de Trento entre 1545 y 1547, a pesar de que con su arrogancia y obstinación casi echa a perder el Concilio. Durante el pontificado de Julio III (1550-1555) se continuó con la política de sus predecesores, aunque el papa no dio especiales muestras de actividad. Se limitó a dejarse llevar por la corriente ya iniciada y no se opuso tampoco a que se volviese a convocar el Concilio en 1551, ni a la reconversión de Inglaterra entre 1553 y 1555. Su sucesor, Marcelo II, que con el nombre de Marcello Cervini había sido uno de los puntales del Concilio de Trento, prometía mucho. Era un hombre de sanos principios y de gran habilidad diplomática, que quizá hubiera podido llevar la Contrarreforma por derroteros de reconciliación e incluso de concordia, pero falleció a las pocas semanas de ser elegido.

A la muerte de Marcelo II los cardenales no pudieron evitar ya la elección de Carafa, que tomó el nombre de Paulo IV. Con él, el Papado cambió súbitamente de estilo, y su recuperación se vio seriamente amenazada. Paulo IV (1555-1559) tenía 79 años cuando subió al solio de San Pedro. Siempre había sido un hombre violento e implacable, y ahora, a su vejez, estaba lleno de odios invetera-

dos. A quienes más odiaba era a los españoles, que gobernaban su tierra nativa de Nápoles. Consiguientemente, odiaba también a los jesuitas, muchos de los cuales eran españoles, y en cuya orden predominaba ciertamente el concepto español de cristianismo; además no había perdonado nunca a Loyola la carta que, con tan poco tacto, le escribió criticando a los teatinos. Paulo IV llegó incluso a pensar seriamente en abolir a la Compañía de Jesús y en detener durante algún tiempo su magnífica expansión y sus actividades misioneras. Solo la muerte de Ignacio de Loyola, en 1556, y la elección de Laínez como general de la orden, que nadie sabe cómo acertó a llevarse bien con el papa, salvaron a la Compañía de Jesús. Pablo mandó encarcelar a Morone, amenazó a Pole y no quiso saber nada del éxito de la Contrarreforma, porque era un movimiento que recibía apoyo de los Habsburgo. Por último, se decidió a entrar en guerra contra España[12], en un momento en que era absolutamente evidente que solo la alianza con aquel país podía prestar a la iglesia de Roma el apoyo material que imprescindiblemente necesitaba para que, a nivel político, su resurgimiento tuviera alguna posibilidad de éxito. Así que, aunque mejoró enérgicamente la moralidad de la curia y, después de tanto retraso, introdujo algunas reformas en el centro de la dirección de la iglesia (con lo que se hizo más enemigos, por supuesto; pero en este caso, al menos, por una causa noble), puso también en peligro todo el prometedor movimiento renovador del catolicismo. Por su carácter personal –severidad, ira ante toda debilidad y corrupción, fe en la iglesia reformada–, Paulo IV fue el primer papa que, en verdad, pertenecía a la Contrarreforma; con su política y con sus actitudes casi llegó a destruir totalmente esa misma Contrarreforma. Solo la caridad, a la que también tienen derecho los papas, puede impedirle a uno pensar que, a todos los efectos, Paulo IV estuvo trastornado durante todo su pontificado. Su muerte no pudo ser más oportuna, pero sirvió para cancelar el estilo de una época. A partir de 1559 el Papado tendría un estilo muy diferente.

Pío IV (1559-1565) fue el primer papa que de verdad vivió plenamente, durante todo su pontificado, en el siglo XVI. La tarea de restablecer la supremacía de Roma y de recobrar los territorios perdidos podía llevarse a cabo ahora de forma coherente desde un solio pontificio que no malgastaba su atención y energías en participar

---

[12] Véase «El final de una época», cap. IX, pp. 287 y ss.

en la vida política de Italia o en ambiciones dinásticas, para menoscabo de su principal misión, la misión de velar por el bien espiritual, por el bien de la iglesia. Los jesuitas reanudaron su victoriosa carrera. En Felipe II tuvo el Papado un colaborador con menos reservas de las que había tenido su padre, con su ideal imperial de una iglesia universal reunificada mediante el libre consentimiento. Los años transcurridos entre 1540 y 1560 no pertenecen, estrictamente hablando, a la verdadera Contrarreforma. Fueron años de transición, años en que el Papado fue abandonando gradualmente y con dificultad las aficiones y tendencias de su pasado inmediato y fue haciéndose a la idea de que era necesario introducir reformas. En estos años el Papado adquirió y perfeccionó las armas con que actuar en la guerra que había hecho inevitable su propio aferrarse a la tradición de poder supremo y monárquico del papa, guerra que no pudieron evitar los esfuerzos denodados de Carlos V y de los pacifistas de todos los lugares. La reorganización y la Reforma llegaban un poco tarde. En 1560 el principal enemigo no era ya el luteranismo, con su relativo respeto por la tradición y su relativa buena voluntad para, bajo dirección seglar, tratar de llegar a un acuerdo, sino el protestantismo más intransigente de Calvino.

VIII. CALVINO

El significado del calvinismo

Juan Calvino, hijo de un pequeño notario y procurador de Noyon, Picardía, nació en 1509. Era veintiséis años más joven que Lutero y, sin duda alguna, perteneció a la segunda generación de la Reforma, circunstancia esta más importante que la de haber nacido en Francia, aunque haya muchos historiadores que, convencidos de que la nacionalidad es el factor decisivo de la historia, crean que las principales características de Calvino y sus principales diferencias con el doctor sajón se debieron a haber nacido en suelo francés. No hay que olvidar en ningún momento que el uso del latín y el sentimiento de solidaridad con el mundo cristiano tendían mucho más a unir a estos eruditos y reformadores de lo que tendían a separarlos sus lenguas nativas o sus lugares de origen. Pero otra cosa muy diferente es que Calvino tuviera ocho años cuando Lutero publicó sus tesis. A diferencia de Lutero y Zuinglio, cuando Calvino llegó a su mayoría de edad la unidad de la cristiandad estaba rota y el cisma era una posibilidad amenazante. A diferencia de lo que le ocurrió a Loyola, Calvino no vio poner en tela de juicio la autoridad de la iglesia y del Papado cuando sus propias convicciones ya se habían formado. Se fue haciendo hombre en un mundo desunido y en el que las arrebatadoras victorias de la «herejía» habían terminado por ser un tópico. Como Lutero dijo a sus estudiantes en 1531: «Nosotros, los viejos, empapados de la pestilente doctrina de los papistas que nos penetró hasta los huesos… no podemos liberarnos y arrojar de nuestras mentes aquellas perniciosas enseñanzas ni aun ahora que la verdad se nos ha hecho patente. Los hábitos adquiridos en los primeros años de la vida perviven en nosotros con una gran tenacidad. Vosotros, los jóvenes, sin embargo, que tenéis las mentes aún limpias y que no habéis sido infectados por aquellas perniciosas ideas, tendréis menos dificultades en cono-

cer con pureza a Cristo que nosotros los viejos en arrancarnos de la cabeza todas aquellas blasfemias».

Cuando la religión de sus padres dejó de satisfacerle, Calvino se encontró con que había otra alternativa que podía seguir, y por mucho que él, a su vez, contribuyera a modificar y desarrollar aquella alternativa, de lo que no cabe duda es de que se sumó al bando de los reformados sin violencias ni subterfugios. No fueron las tensiones espirituales ni los afanes religiosos renovadores los que inclinaron al protestantismo a Calvino, sino las convicciones intelectuales y el fervor moral de saber que la verdad había sido redescubierta y que estaba a su alcance.

Los tempranos años de Calvino discurrieron de la forma que era habitual y ortodoxa para un niño de familia modesta, pero con un padre ambicioso. En 1523 se matriculó en la Universidad de París, contando para su mantenimiento con dos pequeñas prebendas de la catedral de Noyon que le fueron concedidas a Calvino en la idea de que se haría sacerdote. Sin embargo, cuando en 1528 obtuvo el título de licenciado en letras, su padre le ordenó que abandonara la Teología y se dedicara al Derecho; esta última disciplina presentaba mejores perspectivas económicas, y además el viejo necesitaba la colaboración de un hijo bien preparado, que le ayudara a salir del atolladero legal en que se había metido con la clerecía de Noyon. Calvino –que nunca fue persona amiga de enfrentarse con la autoridad– cambió obedientemente de rumbo, cursó estudios en Orleans y en Bourges, y adquirió ciertos conocimientos de Derecho romano (aunque, al parecer, nunca tuvo mucho interés por esa especialidad). Ciertamente, es un error pensar que estos dos años influyeron mucho en su carrera posterior, como no sea porque en ellos empezó a establecer contacto con los luteranos y con personas que buscaban inspiración en Lefèvre d'Étaples. En 1531 volvió Calvino a París, pero esta vez como alumno de la nueva institución de Budé, aquella academia humanista que terminaría siendo el Collège de France. Poco después murió su padre, y Calvino dejó inmediatamente sus estudios de derecho. Aun cuando en este mismo año publicó su primer libro, el *Comentario sobre Séneca,* que puso de manifiesto su competencia como magnífico filólogo dentro de las corrientes humanistas de entonces, su verdadero interés lo continuaron constituyendo la Teología y la religión. Como humanista era enemigo de la filosofía escolástica, y, a diferencia de Lutero,

no formó en este acervo tradicional sus ideas, sino en el contacto directo con las Sagradas Escrituras, en Pablo y en Agustín. Su actitud fue siempre más pragmática que abstracta. Calvino nunca tuvo muchas simpatías por Zuinglio, a quien encontraba demasiado aficionado a echar mano de raciocinios metafísicos para cuestiones en las que la fe era suficiente. Calvino era por esta época un intelectual joven, e incluso precoz, de magníficas dotes (capacidad de memoria y facilidad de exposición, especialmente), y con ese temperamento juvenil y ardiente que con tanta frecuencia es causa de que el joven teólogo se dedique más a las tareas pastorales que a las filosóficas. Además, ya había dado muestra de tener un fuerte y estrecho sentido de la moralidad, nunca hablaba de pecadillos ni de faltas ligeras. Calvino era profundamente serio y también, como él mismo diría más tarde, «tímido y asustadizo». Los que más influyeron en él fueron sus amigos reformistas y humanistas, hombres como el erasmista Nicolas Cop o como su propio primo, Pierre Olivétan, que había abrazado las doctrinas de Lutero.

La crisis empezó entre 1533 y 1534 y, al parecer, fue una crisis puramente externa. Hay algunos datos que indican que la conversión de Calvino se operó en parte en 1533, pero no hay indicios de violentas luchas interiores por alcanzar la rectitud, por rechazar la tentación y ni siquiera por llegar a la verdad. Calvino tuvo una vivencia repentina de la total omnipotencia de Dios, y desde entonces se consideró a las órdenes de Dios, un instrumento suyo para dar a conocer la verdad; con esta convicción y con este propósito vivió el resto de su vida. Como todo lo de Calvino, su conversión (si así puede llamarse) fue sobria, tajante, casi carente de todo interés psicológico, pero con unas características que explican en gran parte el éxito que en definitiva alcanzó en la vida. No parece que a partir de entonces Calvino tuviera ni la más ligera duda de que poseía la gracia de Dios, y la seguridad que tenía acerca de su salvación acentuó su rigurosidad volitiva y su certeza intelectual hasta hacerlas invencibles. El tímido y asustadizo intelectual, que nunca se había sentido a gusto fuera de los libros y que no era por naturaleza ni pastor ni estadista, aceptó las órdenes de Dios tan ciegamente y con tanto éxito que se convirtió en el más dedicado y eficaz creador de una iglesia reformada de entre todos los innovadores de su época. Si carecía de la pasión, de la humanidad y del impetuoso valor de Lutero, tampoco tenía ni las

dubitaciones ni los excesos de este[1]. Si era inferior a Zuinglio en capacidad intelectual especulativa, también supo evitar la superficialidad y el juego egotista en cuestiones políticas, que causaron el fracaso de la Reforma en Zúrich. Calvino superó lo mismo a sus predecesores de primera fila que a los de segundo rango, aunque también sobresalientes personalidades, como Bucer y Melanchthon, en lucidez y erudita exactitud.

Fuerza de voluntad, disciplina, orden: tales eran las consignas preferidas de Calvino, que puso íntegramente sus dotes intelectuales y morales al servicio de un solo objetivo: la creación del reino de Dios en este mundo, la formación de una iglesia viviente en la tierra en que se concretara su personal visión de la verdad. A pesar de lo que quieren hacernos creer sus apologistas, que subrayan su afición, aunque moderada, al vino, y la forma, ni mucho menos radical, en que rechazaba el baile, la verdad es que Calvino era un intelectual puritano, un hombre al que le resultaba fácil condenar algunas de las debilidades humanas porque él nunca las había experimentado. Ciertamente, no era tampoco el lúgubre y tenebroso aguafiestas que nos dice la leyenda, pero, en todo caso, Calvino es un personaje por el que resulta difícil sentir mucho afecto. Su defecto más destacado –que suele ser corriente en las personalidades puritanas– era la desatada ira con que reaccionaba ante todo lo que se oponía a su voluntad. Hay que decir en honor de Calvino que era consciente de este defecto y trataba de contenerse; pero un hombre tan absolutamente seguro de la inspiración divina como él no podía evitar identificar la oposición a su persona con la negación de la omnipotencia divina. Sus escritos polémicos degeneran con frecuencia en insultos que, si no son ni tan primitivos ni tan escatológicos como los que hubiera utilizado Lutero, por su fría cólera son aún más brutales y más difíciles de soportar.

Aunque todos estos rasgos estaban ya potencialmente en Calvino, se manifestarían en la vida práctica mucho más adelante, y no en aquel año de 1533, en que hubo de tomar su decisión. A finales de aquel año, Nicolas Cop, por entonces rector de la universidad, tuvo un serio disgusto por haber expuesto en un sermón doctrinas basadas en las enseñanzas de Lutero. Calvino se puso sin

[1] Lutero tuvo que luchar toda su vida contra la tentación de su incertidumbre respecto a la gracia de Dios. Véase R. H. Bainton, «Luther's Struggle for Faith» («La lucha de Lutero por la fe»), *Festschrift für Gerhard Ritter,* Tubinga, 1950, pp. 232 y ss.

dudarlo de parte de los reformistas, y, por el momento, aguantó en silencio. Era aquella una coyuntura en que los conservadores hacían lo que querían, porque Francisco, que estaba en negociaciones para casar a su hijo Enrique con la sobrina de Clemente VII, Catalina de Médicis, retiró su protección a los humanistas y reformistas, a los que había parecido proteger en los años anteriores; el incidente de los *placards,* en 1534, vino a firmar la sentencia de los «luteranos»[2] franceses. Igual que hicieron otros muchos, Calvino, que por entonces renunció a sus prebendas de Noyon, escapó a la persecución huyendo de París y viajando por Francia y otros países con nombre supuesto. Sus viajes le llevaron a Ferrara, corte de la duquesa Renée, francesa de nacimiento, con su pretencioso e insincero salón reformado; le llevaron también a las tierras del Rin –al Estrasburgo de Bucer y a Basilea, donde encontró un grupo de personas de tendencias parecidas a las suyas–. Allí publicó, en 1536, la primera edición de su gran obra: *Instituciones de la religión cristiana.*

La obra citada proporcionó inmediata fama a Calvino y vino a dar fe de que había surgido un nuevo líder del protestantismo. A lo largo de toda su vida, Calvino siguió trabajando en este libro, hasta publicar la edición definitiva en 1559; no obstante, aun cuando hizo notables adiciones a su extensión y profundidad, las ideas esenciales aparecieron ya en la primera edición. Los especialistas modernos están de acuerdo en que las *Instituciones* no son un tratado teológico sistemático a la manera de las *Summa* medievales. Calvino concibió el trabajo como una introducción y como un compendio didáctico de la fe cristiana, como un comentario acerca de la única autoridad existente (la voluntad de Dios tal como aparece en las Sagradas Escrituras), y dirigido no a sus colegas intelectuales, sino al público en general. La soberbia lucidez de exposición y la claridad del lenguaje de Calvino produjeron en este libro una diáfana y sistemática enunciación doctrinal. Sin embargo, hay en las *Instituciones* muchas contradicciones y muchas incertidumbres, hasta tal punto que el calvinismo que apareció después de la muerte de Calvino se fue desviando en muchas ocasiones de sus doctrinas, en lugar de seguirlas. De todas formas, no puede caber duda de la enorme importancia e influencia de este libro. Constituye una sólida exposición de la doctrina protestante que todo el

---

[2] Véase «En el oeste», cap. V, p. 129.

mundo puede entender, y con una base doctrinal tan amplia y que demuestra un conocimiento tan vasto de las Sagradas Escrituras y de la patrística que resultan sorprendentes en un autor tan joven y que no hacía más que cinco años había dejado definitivamente el Derecho para dedicarse a la Teología. Las *Instituciones* parecían brindar un esquema total de las cuestiones de fe, a partir exclusivamente de la verdad de la Biblia.

La variante de protestantismo creada por Calvino ha sido más fructífera incluso que la de Lutero, y es, por consiguiente, importante que sepamos en qué consiste. No es tarea fácil por la forma en que surgió el calvinismo y la manera en que sus seguidores lo tergiversaron a veces. Según dice R. H. Tawney, pasadas dos generaciones, Calvino hubiera tenido que decir a los que apelaban a su autoridad que él no era calvinista. La doctrina distintiva del calvinismo posterior fue la relativa a la predestinación; sin embargo, como han puesto de manifiesto recientes investigaciones, no era esto lo fundamental de la concepción religiosa de Calvino[3]. La engañosa lucidez y la amplitud de las *Instituciones* fueron transformadas fácilmente en un sistema por el sencillo procedimiento de recalcar algunos de sus variados y múltiples aspectos, en detrimento de los demás. Y, concretamente, no es cierto que Calvino estuviera tan obsesionado por el Padre que casi olvidó al Hijo. Tampoco resulta posible, sin embargo, dar la razón a los que ven toda la teología calvinista centrada en Cristo. La verdad es que la teología de Calvino da mucha menor importancia al problema de la redención que la de Lutero o Zuinglio, porque comienza, como si dijéramos, mucho antes, con el problema de la creación –su significado y su finalidad– y, por consiguiente, al tiempo que da mayor profundidad a su específica concepción religiosa subraya más el papel del Creador que el del Redentor. Para decirlo de forma más clara, Calvino presta mucha mayor atención a Dios que al hombre. Su punto de arranque es el comienzo de su propio catecismo: «¿Cuál es el fin principal de la vida humana? Conocer a Dios, que fue quien creó a los hombres». Para conocer a Dios, no «para glorificar a Dios y gozar de Él por toda la eternidad», como diría luego el catecismo calvinista de la Asamblea de Westminster (1646). Lo que se subraya desde el principio, y siempre, en la concepción religiosa de Cal-

[3] W. Niesel, *The Theology of Calvin,* 1938 (trad. inglesa, 1956); F. Wendel, *Calvin: The Origins and Development of his Religious Thought* (trad. inglesa, 1963).

vino, es la abrumadora omnipotencia y omnipresencia de Dios, que creó el mundo para que el hombre pudiera tener conocimiento del Ser Supremo; que, de esa forma, tenga posibilidad el hombre de conseguir la salvación y la vida eterna es una cuestión de segunda importancia. El primer objetivo de la creación es dar concreción al hecho de Dios. El Dios de Calvino es un Dios que hace publicidad de sí mismo; en la posterior evolución del pensamiento de Calvino se convierte en un Dios que utiliza al hombre con el solo propósito de mostrar su justicia y su misericordia.

No debe pensarse, sin embargo, que el conocimiento de que habla Calvino sea un conocimiento intelectual, producto de los sentidos y la razón humanos. Si el hombre se hubiera mantenido en su prístino estado de inocencia, hubiera podido conocer a Dios –piensa Calvino– en sus obras, es decir, en la creación; pero ese conocimiento resulta imposible para el hombre después de la caída, porque esta ha levantado una barrera infranqueable entre Dios y el hombre. Sin embargo, la divinidad revestida de carne humana de Cristo, que es la única manifestación cognoscible de Dios, brinda aún al hombre la posibilidad de llegar a conocerlo. En el Dios hecho hombre puede encontrar la humanidad pecadora los medios para conocer al Dios invisible que está más allá del tiempo y el espacio. El instrumento para llegar a ese conocimiento es la fe; no la fe en general, en abstracto, sino la fe que tiene un contenido concreto y específico, la fe referida expresamente a un objeto particular (Cristo). Al igual que Ignacio de Loyola, Calvino rechaza el ideal místico y contemplativo de llegar a la unión personal con Dios dentro del alma individual del místico. Para Calvino, la fe es un principio activo, que apunta al Hijo y que constituye el único medio de aprehender la realidad del Padre. Desde este particular punto de vista, la doctrina calvinista es cristocéntrica; pero es preciso advertir que, para Calvino, Cristo no es fundamentalmente el salvador, sino el hecho cognoscible, el testimonio (por así decirlo) de Dios. El pensamiento calvinista es, lo mismo que su concepción del universo, teocéntrico, abrumadoramente consciente de la existencia de un ser supremo que está más allá de las posibilidades de la experiencia humana. Esa consciencia del ser supremo es esencialmente intelectual, lo que no quiere decir que sea puramente racional. Y, lo que es más, la mera razón no desempeña papel alguno en la concepción calvinista del puesto o el deber del hombre en este mundo ni en el otro. La intelectualidad que hemos referido antes a la conciencia

del ser supremo quiere decir simplemente que esta consciencia es un fenómeno del pensamiento más que del sentir.

La teología calvinista pudo acomodarse más fácilmente al universo mecanicista descrito por la ciencia de los siglos XVII y XVIII que la emotiva teología de la salvación de Lutero o la pomposa humanidad del catolicismo barroco. El Dios creador de Calvino presenta ciertas semejanzas con el primer motor de Newton o la primera causa de los racionalistas. La principal diferencia estriba en que para Calvino el hombre no puede, con sus propios medios, llegar a conocer a Dios; es decir, no puede llegar a una comprensión total de la creación. Para ello tiene necesidad de la fe en el misterio insoluble, y esa fe ha de centrarse en Cristo.

El haber reorientado el pensamiento teológico hacia el trascendental problema del universo, desde el tema de la salvación del hombre, es la principal aportación de Calvino a la teología de la Reforma. En lo que se refiere a la temática de la salvación del hombre, Calvino es, en términos generales, menos original, aunque no sea más que porque en esto siguió las enseñanzas de Lutero, al que consideró como su maestro en un principio, y por el que siempre tuvo un gran respeto y afecto, no siempre correspondido, sino más bien al contrario, por el reformador alemán. Calvino estaba de acuerdo en que el hombre no se justifica más que por la fe, en que las obras no sirven para nada, y en que la fe era un don de Dios al hombre, una muestra de su misericordia. No obstante, su visión teocéntrica y su deseo de afrontar las consecuencias lógicas de su doctrina le indujeron a reformular la tesis de la justificación por la sola fe, que adoptó una forma mucho más rigurosa en su doctrina de la predestinación. Como siempre, el punto de partida de Calvino es la omnipotencia y la omnisciencia de Dios. Antes del comienzo del tiempo, Dios había creado todas las cosas, con perfecto conocimiento de ellas y de su destino. Los planes divinos respecto al hombre –su «decreto», como dice la teología calvinista– entrañaban, por consiguiente, el conocimiento de la caída del hombre, de la encarnación, de la salvación de algunos y la condenación de otros. Desde antes del comienzo del tiempo, Dios había predestinado a unos hombres a la salvación (elección) y a otros a la condenación (reprobación). El medio que Dios había escogido para ejecutar su decreto era la fe en Jesucristo, que, por su gracia, concedía a los elegidos y rehusaba a los reprobados. Esta doble predestinación constituye el núcleo fundamental del calvinismo, aunque Calvino

no insistió tanto en esta doctrina como luego harían sus seguidores. Como era natural, los hombres se interesaron más por aquella parte de las enseñanzas calvinistas, que de una forma más inmediata se referían a sus esperanzas de conseguir la vida eterna, que por lo que constituía la preocupación primaria de Calvino, es decir, Dios en cuanto tal, Dios separado del hombre. La predestinación no es solo una consecuencia lógica del Dios omnipotente, que es un aspecto fundamental del cristianismo, sino que está en san Pablo y en san Agustín, fue apuntada ya por Lutero y subrayada más explícitamente por Bucer. Desde luego, Calvino no la «inventó». Aunque los teólogos modernos admiten que hay bases bíblicas para creer en la elección, acusan a Calvino de haber introducido su doctrina de la doble predestinación sin apoyarse en una autoridad semejante. Resulta difícil comprender, sin embargo, qué quiere decir la elección si no implica lo contrario a ella. Es decir, si todos son elegidos, el concepto de elección pierde su sentido y, además, «pocos son los escogidos»; por otra parte, si todos no son elegidos, ¿qué pueden ser los demás sino reprobados?

El verdadero problema de la predestinación calvinista no son sus bases bíblicas, sino sus implicaciones. Suscita la difícil, y probablemente insoluble, cuestión de la existencia del mal y de la libre voluntad del hombre. Como Dios es bueno, no puede haber querido la caída y el pecado del hombre, y como además Dios es omnipotente, no puede haber permitido que la caída y el pecado ocurrieran sin su conocimiento y en contra de su voluntad. ¿Es el hombre pecador –y Calvino sostiene que todo ser humano es culpable de pecado desde su nacimiento y en su misma persona, no solamente a título de heredero del pecado de Adán– víctima de sus propias limitaciones naturales o del decreto de Dios? ¿Tiene el hombre capacidad para escoger entre el bien y el mal? ¿Le sirve esa elección para su salvación? Calvino, ante todas estas preguntas, opta por darles de lado más que por resolverlas. Son misterios de Dios, que el hombre no puede descubrir. Ha de aceptar humildemente que ha nacido en pecado, que puede llegar a ser del agrado de Dios, que así ha dispuesto las cosas, solo si Dios quiere hacerle objeto de su misericordia. Sin embargo, ha de esforzarse siempre por acercarse a Dios, viviendo una vida recta y tratando de llegar al conocimiento de Dios a través de Cristo. Para Calvino, los elegidos no son santos en la tierra, ni cree que la convicción de pertenecer a los elegidos constituye una prueba de elección. Solo Dios sabe quiénes son los que Él ha escogido;

su decreto es irreversible, de forma que los elegidos no pueden perder la gracia. No obstante, como nadie sabe cuál es su destino, todos los hombres han de albergar la esperanza, pero no la seguridad, de que se salvarán[4]. La buena conducta no puede garantizar la salvación. Calvino negó siempre rotundamente que la rectitud de vida o el éxito en este mundo tuviera en absoluto nada que ver con la elección, si bien pensaba que los santos vivirían, inevitablemente, de acuerdo con la sana moral. La «imitación de Cristo» era para Calvino una consecuencia de haber sido elegido, pero los reprobados podían, igualmente, cumplir con todo lo que la ley exigía.

También en este caso nos encontramos con una doctrina lógica, y la insistencia en el misterio –incapacidad del hombre para explicarse las razones del decreto o para comprenderlo– está justificada, dada la premisa de un Dios al que el hombre ha de esforzarse por conocer, aunque nunca pueda lograrlo en esta vida. Calvino se opuso siempre a las especulaciones metafísicas (lo que él llamaba filosofía) en torno a cuestiones que para él no podían afrontarse más que con fe ciega. Esta era una de las principales objeciones que Calvino tenía respecto a Zuinglio, y en esto estaba mucho más próximo a Lutero. Con todo, la doctrina calvinista es también esencialmente inhumana –cosa, por otra parte, completamente natural, puesto que no parte del hombre, sino de Dios– y en algunos aspectos enormemente cerebral, aunque libresca. Nada tiene de extraño, por tanto, que al ser puesta en práctica se apartara bastante de sus líneas teóricas. El calvinista sincero terminó creyendo que era posible llegar a tener en la tierra la seguridad de conseguir la salvación; que los santos sabían que se habían salvado y que Dios estaba de su parte, y que el éxito era una prueba del beneplácito y de la ayuda de Dios. La insistencia de Calvino en que la elección no entrañaba mérito alguno en el elegido, en que era simplemente obra de la gracia *ad solam Dei gloriam,* su idea de que los elegidos no se vanagloriarían nunca de serlo, todo esto se perdió fácilmente de vista por esa tendencia tan humana de identificar los intereses personales con los fines del universo. Por lo demás, hasta calvinistas tan fervorosos como los puritanos del Cambridge isabelino tendían a olvidarse de la doble predestinación cuando llegaban desti-

[4] Como dice T. F. Torrance, si Lutero representa la teología de la fe y Bucer la de la caridad, Calvino es el autor de la teología de la esperanza: *Journal of Ecclesiastical History,* 1955, p. 59.

nados a una parroquia para ocuparse de las tareas pastorales. Lo que recalcaban ante el vulgo era el amor de Dios y la promesa de redención para todos, y lo hacían con una insistencia que les hubiera horrorizado en la época de sus especulaciones académicas.

En dos aspectos fundamentales de la fe cristiana: en lo referente a la naturaleza de la iglesia y al significado de los sacramentos, la doctrina de Calvino procedía con impecable lógica de las enseñanzas de san Pablo y san Agustín y de las teorías reformadas que constituían la base de su doctrina de la predestinación. Calvino estaba de acuerdo con Lutero en que la iglesia invisible es la comunión de los santos, y en que la iglesia visible de la tierra comprende, necesariamente (puesto que nadie sabe quiénes son los santos), tanto a los que se salvan como a los que se condenan. Coincidía con Zuinglio en que la iglesia de la tierra es la comunidad de los cristianos, y en que su organización debe ser obra del pueblo más bien que de la jerarquía, para que esté de acuerdo con las Escrituras. Estaba de acuerdo con todos en que la iglesia tiene atribuciones para imponer disciplina, para obligar a que se viva de acuerdo con las normas morales y a que solo se impartan enseñanzas que estén conformes con esas normas. Lo característico de Calvino es su insistencia en este último punto. Para él la iglesia se convirtió de una forma tan exagerada en una institución disciplinaria que uno tiende a veces a olvidar que Calvino exigía también a la iglesia la tarea de predicar la verdadera palabra y la fiel administración de los sacramentos. Su labor en Ginebra se basó en sus opiniones acerca de lo que debían ser la organización y las funciones de la iglesia, y de ello hablaremos enseguida. En cuanto a la última cena, rechazaba, por supuesto, la idea de la transustanciación y de la repetición del sacrificio de la cruz en la misa, que, a su vez, eran «errores que el demonio había sembrado para corromper esta santa ceremonia». Estaba absolutamente en contra de la doctrina luterana de la presencia corporal: «Imaginar caprichosamente que Jesucristo está encerrado en las especies del pan y del vino, o relacionarlo de tal manera con ellas que nuestra mente se distraiga en esas cosas materiales, impidiéndole remontarse hasta el cielo, es una fantasía diabólica». Calvino estaba de acuerdo en que Zuinglio había dado motivos a las acusaciones que le hacía Lutero de haber reducido las especies a meros símbolos, aunque parece ser que pensaba también que ambos, Zuinglio y Lutero, se habían visto empujados, por las dificultades que presentaba refutar las erróneas opiniones de los papistas, a hacer declara-

ciones exageradas que, en verdad, nunca tuvieron la intención de hacer. La postura calvinista a este respecto era que en la eucaristía se daba una presencia real, pero espiritual. Es decir, en el sacramento de la eucaristía no hay ni carne ni sangre, porque Cristo está en el cielo; ahora bien, para el creyente, Cristo está allí espiritualmente presente, y ha escogido las especies del pan y del vino para infundir mediante la comunión su gracia en las almas redimidas. En términos generales, la interpretación calvinista de la eucaristía ha sido la que más partidarios ha tenido entre los protestantes posteriores. Evita las complicaciones nominalistas y las imágenes carnales de Lutero, por una parte, y por la otra, no cae en el peligro de reducir la eucaristía a una simple ceremonia conmemorativa, privándole de su carácter de transmisora de la gracia, como hace Zuinglio.

Hay otro aspecto del calvinismo que merece también mención. Al subrayar la autoridad exclusiva de la Biblia, Calvino no hace más que lo que ya habían hecho los demás reformadores; pero él insiste más que los demás en el carácter obligatorio y autoritario de las Sagradas Escrituras. Al igual que Lutero, Calvino considera al Nuevo Testamento superior al Antiguo; pero, en lugar de pensar como Lutero que el Evangelio ha reemplazado a la ley, lo que cree es que el Nuevo Testamento confirma al Viejo. En un bello y típico pasaje, dice Lutero, comentando Gl 4, que «cuando se cumplió el tiempo de la ley Cristo la abolió realmente, dando así más libertad a los que hasta entonces habían estado oprimidos por los preceptos legales». Para Lutero, esta liberación de los opresores preceptos legales mediante la fe en la misericordia divina que Cristo representa era uno de los hechos nucleares de la religión cristiana, y ¿quién puede quitarle la razón en esto? Comentando el mismo pasaje, Calvino dice terminante, con su frío estilo: «La exención que Cristo nos ha procurado no quiere decir que estemos obligados a obedecer lo que dice la ley». Lutero se oponía tanto como Calvino al antinomianismo, y así lo demostró en otros contextos, pero creía que después de la Encarnación apenas si tenía aplicación el Antiguo Testamento. Calvino, que si no era jurista era legalista, deseaba conservarlo. Para él, la alianza que representaba la promesa de Cristo de redención no era más que una renovación de la anterior alianza de Dios con el pueblo escogido, que había sido rota porque los judíos no observaron la ley. En consecuencia, Calvino daba mayor importancia al Antiguo Testamento y a la observancia de su ley que ningún otro reformador.

Esta característica proyección del temperamento hipercrítico y moralista de Calvino tendría una considerable importancia por sus consecuencias. Los calvinistas serían, más aún que otras variantes de protestantismo, la gente de la Biblia, y en la máxima floración del calvinismo –la de los presbiterianos escoceses y la de los puritanos de Norteamérica– fue el Antiguo Testamento, con su frecuente tono apocalíptico, su triunfalismo frente a los pecadores y su insistencia ahora en la justicia y no en la salvación, como otras veces, el que desempeñaría en algunas ocasiones un papel más importante que el mensaje más espiritual y pacífico del Nuevo Testamento. Pero quizá no sea hacer justicia a Calvino relacionarlo exclusivamente con la doctrina de la predestinación, la disciplina puritana y el tono y clima del Antiguo Testamento. Esos aspectos no constituyen, desde luego, la totalidad de su teología y ni siquiera la totalidad de su ministerio pastoral; pero, no obstante, sí habría algo de verdad en la simplificación de la personalidad del reformador que ellos suponen. La vida y la obra de Calvino se desarrollaron, en efecto, rígida y sombríamente. Sus opiniones sobre el mundo eran inusitadamente severas, y su concepto de Dios estaba impregnado del espanto de su misterio, más que del amor de su misericordia. El combate de Calvino contra el pecado va acompañado siempre de una actitud sañuda y violenta, de insistencia en la disciplina. Para Calvino el pecado lo invade todo, está en todas partes. Aunque uno no puede negar la razón que tienen los historiadores que se han dedicado a limpiar el auténtico mensaje de Calvino acerca del conocimiento de Dios y la fe de Cristo de todas las deformaciones producidas por la historia, tampoco puede olvidarse que los discípulos de Calvino estaban siguiendo fielmente los pasos de su maestro cuando hicieron de la doble predestinación la esencia de su teología y de la censura moral la esencia de su iglesia. En las propias manos de Calvino el calvinismo era una fe severa e inflexible, siempre a punto para la guerra.

La Reforma en Ginebra

Las *Instituciones* de Calvino iban a tener a la larga una enorme y multiforme influencia, empezando porque fueron la causa del ministerio pastoral de Calvino en Ginebra. La relación de Calvino con Ginebra, que tan incalculables y fructíferas consecuencias ten-

dría, se inició casi por casualidad, circunstancia que para los calvinistas es una clara prueba del beneplácito divino. En junio de 1536 Calvino salía nuevamente de Francia, después de una corta visita a aquel país. Tenía la intención de ir a Estrasburgo, pero, a causa de la guerra entre Francisco I y el emperador, se vio obligado a dar un rodeo por el sur, cerca de Alsacia. Se detuvo en Ginebra, donde pensaba hacer noche. La ciudad había sido reformada hacía poco por Guillaume Farel, que había pertenecido al grupo de Meaux, y que encontraba la tarea excesiva para sus fuerzas. Cuando se enteró de que el autor de las *Instituciones* estaba en la ciudad, se fue sin pérdida de tiempo al alojamiento de Calvino y le insistió para que se quedara en Ginebra. Calvino, que no tenía deseo alguno de cambiar su vida de intelectual por la de pastor o misionero, manifestó que no reunía condiciones para esa tarea; pero Farel, que era un hombre dado a la retórica colorista, amenazó a su más joven interlocutor, haciendo uso solemne de sus dotes proféticas, con que la maldición de Dios le perseguiría si no aceptaba la carga que el servicio divino le imponía. Calvino cedió; nuevamente le pareció que era el propio Dios quien le hacía aquella petición. Su ministerio pastoral en Ginebra, que tan inesperadamente había empezado, duraría sin interrupción los 28 años que aún le quedaban de vida (murió en 1564). Muchos de estos años estuvieron llenos de amargura y conflictos para Calvino que, efectivamente, estaba en lo cierto al decir que no reunía condiciones para aquella tarea. Nunca le gustaron en verdad las cuestiones políticas y los asuntos prácticos en que ahora se veía metido. A pesar de su temperamento retraído, hubo de echar mano de su gran fuerza de voluntad y de su confianza en que aquello era lo que Dios quería de él, para hacer frente a los conflictos que incesantemente le surgieron. A diferencia de Lutero y Zuinglio, que más bien disfrutaban con las luchas y pendencias, Calvino tenía que hacer siempre un penoso esfuerzo para aprestarse a cada encuentro. El que, a pesar de estas sus tendencias naturales, soportase con incansable decisión las contrariedades de su ministerio pastoral, y que incluso se negara a aprovechar las claras oportunidades que se le presentaron para dejar la labor que hacía en Ginebra, es una buena prueba del temple de su carácter. La actitud calvinista de poner el cumplimiento del deber por encima de la propia felicidad tiene un magnífico ejemplo en su fundador. Pocas personas habrán trabajado tanto tiempo, con tanto éxito y con tanto disgusto por su tarea.

La ciudad de Ginebra, francófona, pero no francesa, presentaba características favorables para convertirse en la sede de la verdadera iglesia de Calvino. Sometida al vasallaje de su obispo, Ginebra había experimentado las habituales dificultades de las ciudades medievales para conseguir de su señor eclesiástico libertad y autogobierno. En el conflicto intervenía una tercera parte, los duques de Saboya, que en el siglo XV habían conseguido asegurarse una participación permanente en aquella particular mitra episcopal. A partir de 1511 en adelante, el obispo y el duque trataron de restablecer su hegemonía, limitando las libertades que con tanto esfuerzo había conseguido la ciudad, pero sus intentos se vieron frustrados en 1525-1526, al obtener Ginebra la amistad y el apoyo de Berna y Friburgo. El obispo huyó de la ciudad en 1527 y llegó a un acuerdo con los Saboya para emprender una campaña militar contra Ginebra; en consecuencia, los síndicos ginebrinos declararon vacante la sede episcopal en 1534. A principios de 1536 consiguió la victoria la ciudad; las tropas de Bernese rompieron el poco eficaz asedio del obispo y prosiguieron su marcha para atacar Saboya. Berna abrigaba la esperanza de convertir Ginebra en un protectorado suyo, pero el deseo de independencia de los ginebrinos era mayor que su miedo al resurgimiento de la amenaza saboyana, y los agresivos vecinos de Berna hubieron de contentarse con una alianza.

Una ciudad que había conseguido su libertad combatiendo contra un señor episcopal tenía que ser, naturalmente, campo abonado para la Reforma. Por ello las autoridades municipales habían prestado todo su apoyo a los predicadores evangélicos que desde 1533 habían desplegado sus actividades en la ciudad. Por otra parte, Ginebra estaba en una fase de decaimiento económico. Había sido una importante ciudad mercantil en aquella región a finales de la Edad Media, entre otras cosas por dominar el cruce de las carreteras de los Alpes con la que descendía por el valle del Ródano hacia Francia. Pero en los últimos años del siglo XV Francia y Saboya habían empezado a boicotear las prósperas ferias ginebrinas, en parte por razones políticas y en parte para promocionar la creciente prosperidad de Lyon. Al mismo tiempo Berna iba desplazando a Ginebra en cuanto centro de las rutas comerciales que atravesaban Suiza. Por todo esto, la Ginebra de la Reforma luchaba denodadamente contra la decadencia. Los pobres de la ciudad carecían con frecuencia de trabajo, y sus ricos mercaderes no eran ni sombra de lo que habían sido en sus tiempos de esplendor. El deterioro de la

situación económica parecía manifestarse en una creciente falta de sensatez. A las sobrias transacciones mercantiles había sucedido el juego; las especulaciones comerciales y la incertidumbre general habían provocado una especie de desazón e intranquilidad, tanto en la vida pública como en la vida privada.

La Reforma había comenzado en Ginebra en 1533, al llegar allí Farel, después de su errabundo ministerio pastoral por el país de Vaud. Con la presión de Berna en este sentido, Ginebra aceptó rápidamente la nueva religión y terminó con lo que quedaba de la autoridad lo mismo del papa que del obispo. Para 1536 Farel había triunfado y, en mayo de aquel mismo año, una asamblea general de ciudadanos hizo una declaración pública de adhesión al Evangelio. Farel era un hombre lleno de entusiasmo, casi un *Schwärmer,* un predicador de gran fervor y elocuencia, pero carecía de dotes de organizador y de constancia en sus propósitos. Farel, que se daba cuenta de sus deficiencias, vio en Calvino al hombre que necesitaba para suplir sus propios defectos. A partir de septiembre de 1536, y desde puestos que no implicaban autoridad visible (Calvino no se hizo ciudadano de Ginebra hasta 1556), ambos personajes dirigieron la Reforma de la ciudad. El cometido que se proponían llevar a la práctica era doble. Deseaban, por una parte, introducir el protestantismo en la ciudad y establecer una iglesia totalmente reformada; por la otra, tenían la intención de reformar y regenerar totalmente las costumbres. La Ginebra no reformada tenía mala fama en cuanto a vicios y excesos; la moralidad, especialmente la de las personas más destacadas de la ciudad, dejaba mucho que desear, y las borracheras y el juego parecían haberse generalizado. La mayoría de los historiadores modernos del calvinismo subrayan esta situación para producir un mayor contraste con la sociedad puritana y devota que los esfuerzos de Calvino iban a producir. Lo que nadie sabe es hasta dónde llegaba en realidad la presunta depravación de Ginebra. La Europa de finales de la Edad Media no era, desde luego, un modelo de virtudes burguesas. Hubo moralistas que, escandalizados y ofendidos, vieron muchas cosas de que quejarse en la Florencia de Savonarola, en la Sajonia de Lutero, en la Inglaterra de Moro o en el Zúrich de Zuinglio. La mala fama de Ginebra parece deberse a las denuncias de Calvino, a los comentarios maliciosos que se hacían en Berna y a la contienda entre el rigor calvinista y la mundanalidad, tan corriente en los años posteriores a 1536. En todo caso, los reformadores veían con

horror la frivolidad de la conducta de todos los sectores sociales de Ginebra –su falta de asistencia a las iglesias, su falta de seriedad y decoro, su facilidad para caer en el libertinaje sexual–. Aunque quizá Calvino no llegara a ser un verdadero misógino –se casó en 1540 y fue feliz con su esposa, aunque no volvió a casarse tras morir su mujer en 1549– su actitud ante las mujeres recuerda la de san Pablo. Por cierto que las representantes femeninas de las clases altas se opusieron con especial energía a la reforma moral que intentaba Calvino.

El primer asalto de la lucha por la disciplina de la iglesia lo ganaron los adversarios de Calvino, a los que él llamaría después el partido de los «libertinos», dando a entender con ello que deseaban verse más libres de la supervisión clerical. También el patriotismo desempeñó su papel, a causa del apoyo que Calvino prestaba a los inmigrantes franceses, y en 1538 Farel y Calvino tuvieron que exiliarse por mandato del consejo de la ciudad. Los años inmediatamente siguientes fueron de los más felices que vivió Calvino. Se trasladó a Estrasburgo, donde enseñó en la famosa academia de Juan Sturm; predicó al grupo de fieles compuesto por los emigrados franceses, y aprendió de Bucer ideas acerca de la mejor forma de organizar una comunidad reformada. Asistió a los coloquios religiosos que se celebraron entre 1540 y 1541, y empezó a darse a conocer como uno de los líderes del protestantismo. Su pacífica existencia fue interrumpida por un mensaje que le llegó de Ginebra, en el que se le informaba que la ciudad estaba sumida en la confusión y que carecía de una eficaz dirección espiritual. Hubo que insistir durante meses para que Calvino se decidiera a volver a Ginebra; pero, por fin, en septiembre de 1541, dejó el grato Estrasburgo con lágrimas en los ojos y volvió a su difícil y turbulenta tarea de Ginebra. Fue recibido con muestras de humildad y alegría por parte de todos los sectores de la población. En muy poco tiempo consiguió que se aceptara una nueva ordenanza de la iglesia, que constituye la reforma constitucional fundamental de la que se derivarían todas las iglesias calvinistas. De todas formas, como él se temía, hubo de afrontar una larga lucha por imponer totalmente su autoridad. Y, dicho con más detalle, tardaría catorce años en eliminar toda oposición a su soberanía.

Les ordonnances ecclésiastiques, de noviembre de 1541, contienen las ideas meditadas de Calvino acerca del gobierno de la iglesia, basadas, según se dice en ellas, en las Sagradas Escrituras y

exentas de las impurezas que luego los hombres fueron añadiendo. Comienzan *Les ordonnances* diciendo que Cristo instituyó cuatro tipos de cargos: pastores, doctores, dignatarios y diáconos. El cometido de los pastores o ministros consiste en predicar la palabra, administrar los sacramentos y amonestar y reprender a los que no lleven una vida recta. Los pastores nombran a sus compañeros, si bien este nombramiento ha de ser aceptado y confirmado por el consejo de la ciudad. Los pastores deben celebrar reuniones semanales para comentar temas doctrinales o debatir cuestiones polémicas o dificultades no resueltas, bajo la dirección de los dignatarios, que actuarán de moderadores. Calvino introduce con los doctores una orden docente en el gobierno de la iglesia, asignándole la misión de definir la doctrina y enseñarla. Demuestra así el reformador su constante preocupación por la enseñanza de la doctrina, y añade explícitamente: «Llamaremos a esta orden la orden de las escuelas». Los dignatarios eran seglares –Calvino se vio obligado a hacer esta concesión– escogidos por las autoridades laicas de la ciudad. Su misión era «vigilar la vida de todos y cada uno, amonestar amistosamente a los que parecieren errar o llevar una vida desordenada y… prescribir correcciones fraternas». Con los diáconos, Calvino resucitó un cargo bíblico, cuyo nombre se había aplicado durante mucho tiempo a una mera fase de las órdenes religiosas. Según *Les ordonnances,* los diáconos se encargarían de las obras de caridad y de ayudar a los pobres.

Les ordonnances conceden, igualmente, especial importancia a la tarea de imponer disciplina moral y eclesiástica, y para ello arbitran un tribunal (consistorio) compuesto por ministros y dignatarios. En términos prácticos, el consistorio de Ginebra tuvo en un principio muy poco poder real, pero, posteriormente, cuando el número de ministros fue superior al de dignatarios, asumió plenamente su misión de imponer el cumplimiento de la legislación moral y social que distinguiría a la santa república de Ginebra. Pero desde el principio este tribunal se valió de confidentes para incoar procesos por delitos morales, actuó sin acepción de personas y mostró la característica preocupación puritana por los detalles insignificantes y su igualmente característica incapacidad para distinguir entre cuestiones importantes y cuestiones triviales. A medida que fue creciendo el poder del consistorio, este fue dando mayores muestras de que las amonestaciones fraternales de que hablaban *Les ordonnances* podían degenerar muy fácilmente en

un brutal deseo de humillar y castigar, y las excomuniones y las penitencias públicas fueron aumentando a la par. Por mucho que Calvino recomendara caridad, su propio riguroso fanatismo y su oposición a todo lo que fuera despreocupación y alegría contribuyeron grandemente a que aumentara la propensión farisaica a censurar a los demás y el alegrarse del sufrimiento o las molestias de las gentes que no eran piadosas. Aunque Calvino atacó sin miedo a los poderosos, no hay indicios de que pensara nunca en movilizar el resentimiento popular para utilizarlo en propio beneficio. Las familias de siempre continuaron gobernando la ciudad y en Ginebra no hubo nunca barruntos de que fuera a producirse una revolución social. La iglesia de Ginebra no era, en modo alguno, completamente original y ni siquiera el propio Calvino, que decía estar poniendo en práctica las Sagradas Escrituras, pensó que lo fuera. Lo que él estaba haciendo –manifestaba– era volver a las prácticas de los primeros tiempos de la iglesia. En la iglesia de Ginebra influyó algo el ejemplo de Zuinglio, pero fue, sobre todo, el Estrasburgo de Bucer, cuyos celadores eclesiásticos *(Kirchenpfleger)* eran incluso una institución parecida a los dignatarios de Calvino, el que ejerció un mayor influjo en ella. De todas formas, de igual manera que incluso la teología de Calvino dio al protestantismo una estructura más clara y más sólida, la forma en que se gobernaba su iglesia brindó un modelo de organización sencillo, sistemático y eficaz para consolidar la Reforma y para garantizar el control del clero y de los fieles devotos sobre el resto de la comunidad, que era superior a todo lo que por entonces se conocía. El modelo de Calvino era, además, adaptable. Ofrecía posibilidades de participación popular y de gobierno democrático incluso, toda vez que uno de los principios fijados por Calvino para su funcionamiento era la elección desde abajo, más bien que los nombramientos desde arriba. A pesar de esto, la situación de Ginebra –el poder de las familias dominantes y la influencia de los síndicos y el consejo municipal en el gobierno de la ciudad– obligó a Calvino a hacer concesiones que redujeron la autonomía de su iglesia frente a las autoridades civiles. El cargo más importante era el de los dignatarios. Su misión era, y para eso fueron creados, la de actuar como administradores laicos en cuestiones eclesiásticas, garantizar la independencia de la iglesia y servir como elementos de enlace con la comunidad de los fieles. Los dignatarios empezaron siendo representantes de las autoridades civiles en el gobierno de la

iglesia, pero cuando Calvino se hizo, finalmente, con el poder supremo, se convirtieron en un instrumento mediante el cual la iglesia controlaba la vida de todos los ciudadanos. Este último sería el papel que los dignatarios o funcionarios eclesiásticos desempeñarían desde el principio en las comunidades calvinistas que, con el tiempo, fueron surgiendo en toda Europa y en toda América. En la organización de los presbiterianos escoceses y sus derivaciones, que constituyen el ejemplo más acabado de organización calvinista, los dignatarios o funcionarios laicos tenían mayor importancia que los ministros que, con el tiempo, aquellos se encargaron de nombrar. El tipo de gobierno eclesiástico, sólido y potencialmente democrático, que existía en Ginebra atrajo a reformadores de todas partes. La ciudad se convirtió rápidamente en el símbolo y el modelo de la verdadera iglesia para muchos protestantes, aquel «dechado de las mejores iglesias reformadas», al que los puritanos ingleses apelarían con tanta frecuencia desde 1560 en adelante.

En Ginebra, sin embargo, la lucha había de continuar sin pausa durante muchos años. Calvino tropezaba con dos formas de oposición. En primer lugar, estaba decidido a imponer, sin ningún género de excepciones, su Reforma religiosa. Esto suponía, por una parte, la creación de la forma de culto característicamente ginebrina, cuyo aspecto fundamental eran las plegarias, los sermones y los cánticos de salmos, y en el que también entraba como servicio frecuente, e incluso regular, la sagrada comunión, y, por otra parte, hacer frente a los que no estaban de acuerdo con algunas de sus doctrinas más entrañables. Calvino buscaba a sus colaboradores fundamentalmente entre personas que, procedentes de fuera de Ginebra, iban a residir a la ciudad –la mayoría de sus ayudantes eran franceses a los que Calvino, para enojo de los sectores chauvinistas de Ginebra, procuraba la ciudadanía– y no deja de ser una ironía que sus adversarios eclesiásticos fueran también inmigrantes. En 1542 riñó con Sebastián Castellio (1515-1563), saboyano al que Calvino había nombrado jefe de su escuela. Castellio, persona combativa y de malos modales, suscitó una serie de polémicas doctrinales respecto a la autoridad de la Biblia; más exactamente dicho, negaba, por ejemplo, que el *Cantar de los cantares* fuera un libro religioso; para él era, sencillamente, un poema erótico. Esta apreciación le produjo bastantes disgustos y en 1544 fue expulsado de Ginebra. Castellio continuó atacando a Calvino desde Basilea. La experiencia le había enseñado que era necesario

proteger la libertad de conciencia, y en 1554 inició con su libro *¿Deben ser perseguidos los herejes?* la larga polémica en torno a la tolerancia, que es uno de los hechos más reconfortantes de la segunda mitad del siglo XVI. En 1551 Calvino consiguió el destierro del francés Jérôme Bolsec (muerto en 1584), que había atacado sus enseñanzas respecto a la predestinación, a pesar de los poderosos protectores que Bolsec tenía entre los enemigos de Calvino en Ginebra. Esta victoria, a la que la inmediata vuelta de Jérôme Bolsec a Roma dio especial significado, representa un hito importante en la consecución del triunfo absoluto en Ginebra por parte de Calvino. El reformador tuvo también dificultades de vez en cuando entre los exiliados italianos, que seguían fundamentalmente doctrinas espiritualistas o antitrinitarias. Calvino no pudo conseguir la adhesión permanente ni del errabundo Bernardino Ochino, ni de aquel aún más sorprendente converso que fue Pietro Paolo Vergerio (nuncio papal en Alemania en 1536). Ambos estuvieron en Ginebra en el curso de su peregrinar físico y espiritual. A lo largo de todas estas batallas doctrinales, Calvino se mostró despiadado e implacable adversario.

De todas formas, había dificultades más graves e inmediatas, surgidas de la decisión de Calvino de convertir a Ginebra en una ciudad de Dios, cumplidora de la ley moral. Las autoridades civiles no pusieron muchas objeciones cuando Calvino solicitó que se suprimiera la prostitución, ni cuando les pidió que pusieran en práctica un curioso experimento que consistía en abrir tabernas evangélicas, en las que el consumo moderado de bebidas había de combinarse con la propaganda religiosa. (La gente no fue a las tabernas evangélicas y hubo que volver a abrir las que se habían cerrado.) Sin embargo, cuando Calvino empezó a meterse con la vida que llevaban los ricos y poderosos, empezó a aumentar la resistencia contra el reformador. Sus adversarios, que formaban un importante sector del consejo municipal, querían no solo el control menos estricto de la vida privada, sino también una línea política más específicamente ginebrina y menos facilidades para los protestantes que inmigraban a la ciudad. Cuando el consistorio de Calvino chocó con hombres tan poderosos como Francisco Favre y su yerno Ami Perrin, se produjo una guerra a muerte. En 1547, para satisfacción de Calvino, fue ejecutado un joven patricio, Jacques Gruet, por blasfemia y ateísmo. Pero en 1549 los «libertinos» consiguieron el control del consejo municipal. Los perrinistas decidie-

ron someter a Calvino a la obediencia y no eliminarlo, dado el general apoyo con que aún contaba, y teniendo en cuenta que todavía estaba fresco el recuerdo de que en una ocasión anterior hubo que pedir y suplicar humildemente a Calvino que regresara a Ginebra. Por tanto, no se atrevieron más que a someterle a toda clase de insultos y molestias. Calvino se sintió contrariado y afligido por estos ataques, pero nunca se le ocurrió ni ceder, ni abandonar su puesto para librarse de ellos.

La situación continuó en este equilibrio inestable hasta que, con el caso de Miguel Servet, llegó a su punto crítico, en 1553[5]. El hereje español, que ya antes había tenido disputas con Calvino, publicó aquel año su *Christianismi Restitutio,* obra en la que defendía sus originalísimas ideas acerca de la Trinidad y otros problemas y que tenía el propósito deliberado de atacar las *Instituciones,* de Calvino. Calvino, fuera de sí de ira, informó a las autoridades católicas de Vienne de quién era, en realidad, el que decía llamarse doctor Villeneuve, que ejercía su profesión en aquella ciudad. Servet, aprehendido y encarcelado, consiguió sin embargo escapar. Por alguna razón que nadie ha puesto en claro todavía, Servet decidió visitar Ginebra, camino de Nápoles. Cuando Calvino, en un momento en que las cosas le iban mal, vio a su enemigo en la ciudad, se apresuró a sacar la conclusión de que los «libertinos» habían traído a Servet para terminar de destruir el sistema calvinista. De todas formas, Servet había tenido muchos años para darse cuenta de que si a Calvino se le brindaba la oportunidad, no dejaría salir vivo de Ginebra a un hereje tan peligroso. El desgraciado fue detenido, juzgado y condenado a morir en la hoguera, sentencia que se cumplió a pesar de la petición de Calvino de que se le conmutara aquella pena por la más piadosa de la decapitación. Es perfectamente cierto que todas las sectas de la época rechazaban con horror las teorías de Servet, que Servet carecía de tacto, que era violento y que había cometido una estupidez enorme yendo a Ginebra, pero nada de esto basta para aminorar la culpabilidad de Calvino por haberle denunciado y perseguido de aquella manera hasta la muerte. Y en todo caso, aunque Miguel Servet fue la víctima más destacada, no fue el único que sucumbió a la férrea voluntad de Calvino, que se había propuesto erradicar las opiniones discrepantes y utilizar la espada al servicio de Dios.

---

[5] Véase «En el sur», cap. V, pp. 118 y ss.

La muerte de Servet sirvió para dar el triunfo a su enemigo. Perrin se había puesto de parte del español y la victoria de Calvino contrarrestó todos los triunfos que los «libertinos» habían conseguido en los seis años anteriores. En 1555 Perrin huyó de Ginebra junto con sus colaboradores más destacados, el consejo municipal se rindió, por fin, al reformador, y durante los restantes nueve años de su vida, Calvino pudo gobernar la ciudad sin impedimento alguno. Después de su muerte, su discípulo Teodoro de Beza heredaría su cargo casi papal, y Ginebra conservaría sin modificación alguna durante 150 años la constitución y los principios de Calvino. Las instituciones de carácter más democrático del gobierno civil de la ciudad desaparecieron, y el supremo consejo municipal, que permaneció, terminó siendo en la práctica un instrumento del ahora todopoderoso consistorio. Empezaron a aprobarse leyes cada vez más rigurosas, en contra de la blasfemia y el adulterio, obligando a asistir a la escuela, a ir a la iglesia, a procurar la limpieza e higiene públicas y privadas. Muchas de estas leyes eran prudentes y necesarias, otras fanáticas y estupidizantes, pero a Calvino todas le parecían bien. El poder ejecutivo se hizo más brutal, y el destierro y la flagelación resultaban un castigo más frecuente de lo que hubiera podido esperarse en una ciudad tan santa. Al parecer, costaba echar al demonio. Pero en los últimos años de su vida, en que tuvo una absoluta libertad de acción, Calvino demostró todo lo que podía hacerse. La ciudad que en el pasado había sido despreocupada, disoluta e inestable, se transformó en una comunidad ceñuda, estable, espiritual. Sus gentes se aficionaron a ir a la iglesia a cantar salmos, a acusarse unos a otros ante el vigilante consistorio, a dirigirse ávidamente «correcciones fraternales» en las asambleas públicas. Los muchos visitantes de tendencias evangélicas que, ansiosos de aprender, llegaban a la ciudad, veían en Ginebra un lugar edificante y magnífico; por fin –pensaban– había una iglesia en que Dios era reverenciado plena y verdaderamente con cada uno de los actos de la vida de los fieles, sin verse ridiculizados por sus deficiencias y pecados. En aquella época había un auténtico deseo de santidad y perfección; la hipocresía llegaría después. No hay que desestimar ni menospreciar la Ginebra de Calvino, hay que tomarla en serio porque constituye, de un modo u otro, una terrible advertencia de todo lo que acontecería después.

Que Ginebra se convirtiera en teatro de operaciones de Calvino fue resultado, como hemos dicho, de una mera casualidad, y el reformador nunca se contentó con limitar su atención a una sola ciudad. Por el contrario, indudablemente tenía la convicción de estar haciendo por los franceses lo que Lutero había hecho por los alemanes. Las primeras ediciones de las *Instituciones* llevaban un prólogo dirigido a Francisco I, que revela la esperanza de Calvino de llegar a convencer a toda la nación de sus ideas. Cuando se convenció de que no podía esperarse nada del rey Valois, Calvino intensificó sus esfuerzos para llegar al pueblo. En 1541 publicó la primera traducción francesa de su gran obra, hecho que constituye un hito en la historia de la prosa francesa y en la historia del protestantismo francés. En lo sucesivo, a cada edición en latín de las *Instituciones* siguió su versión en lengua vernácula. En el decenio de 1540, Calvino fue reconocido como uno de los líderes más destacados de la reforma por los protestantes de todas partes, y su influencia empezó a ser más amplia y más profunda. No pudo llegar a hacer un frente unido con los herederos de Lutero, por las duras pendencias que hubo, y Calvino tuvo que contentarse con el acuerdo de Zúrich de 1549, en virtud del cual se estableció una iglesia helvética única. En el campo protestante, y especialmente en Alemania, «evangélicos» (luteranos) y «reformados» (calvinistas) empezaron pronto a enfrentarse con una saña que hacía pensar en aquella de la cuña de la misma madera, y, como consecuencia, contribuyeron a que la Contrarreforma se apuntase el éxito espectacular que obtuvo en la recuperación de la iglesia de Roma. En todo caso, fuera de Alemania y Escandinavia, Calvino reemplazó a Lutero como guía espiritual del movimiento reformador, y en el oeste de Europa proliferaron las comunidades calvinistas.

Cuando se advierte que esta segunda ola de la Reforma no gozó en ninguna parte de las ventajas que tanto ayudaron a Lutero –tensiones espirituales y sentimientos nacionalistas en todo el país, apoyo de los príncipes– resulta bastante difícil comprender el éxito del calvinismo. Aunque su principal fase expansiva trasciende los límites de este libro, las causas de su éxito han de buscarse esencialmente en las características de la obra de Calvino, sin la cual aquel no hubiera sido posible, y necesitan investigación. En el pasado, el problema se ha resuelto mediante teorías que veían el pro-

greso de Ginebra como un acontecimiento en cierta medida fatalmente inevitable. Cuando se pasó de moda ver la mano de Dios en este fenómeno –o la del diablo, si el autor era del otro bando–, el determinismo económico vino en ayuda del historiador. En todo caso, hoy ya no basta ni la tesis de que la naciente clase media burguesa adoptó el protestantismo de Calvino como arma con que liberarse del poderío hegemónico de los señores feudales y del clero, ni la teoría de que la atracción que inspiraba el calvinismo se debía al deseo de tener una religión que estuviera en consonancia con las estructuras de la sociedad capitalista. La primera de las teorías apuntadas no la acepta ya hoy nadie, como no sea algún representante de la historiografía dogmática marxista, y, por lo que se refiere a la segunda, ha recibido tantos golpes que ha quedado muy mal parada[6]. Este tipo de teorías han sido muy perjudiciales porque han deformado las verdaderas características de la expansión calvinista. Según ellas, el calvinismo hubiera tenido que producir o que darse en individuos o comunidades de «clases medias», de gran desarrollo y actividad comerciales, pero no existen pruebas de que este sea el caso.

En Francia, en donde, naturalmente, la influencia de Calvino se hizo sentir antes que en ningún otro país (aunque no fuera más que porque así lo propuso el reformador), su modalidad más rigurosa de protestantismo fue haciendo desaparecer gradualmente una tendencia anterior, más difusamente ligada a la reforma luterana y hasta a la preluterana, y atrajo a nuevos prosélitos que procedían tanto de las clases pobres, como de los demás estratos de la sociedad. A partir de 1541, pocas veces cedió la represión contra los protestantes en Francia. En 1545 el gobierno fomentó la matanza de los valdenses, desde hacía mucho tiempo establecidos en el este, y cuyos supervivientes huyeron a Suiza. En 1547, el nuevo rey Enrique II (1547-1559) estableció un tribunal especial, la *Chambre Ardente,* para contrarrestar la expansión del protestantismo. Este tribunal, al que se opuso en muchas ocasiones el *Parlement,* fue disuelto en 1550, pero no sin haber llevado a cabo primero una considerable y sangrienta labor. Aunque muchos murieron en el cadalso, el movimiento continuó sin pausa su marcha ascendente, demostrando por todas partes que el ímpetu religioso que había puesto en marcha la Reforma, no había muerto ni podía contentar-

---

[6] Más adelante, en «La sociedad», cap. X, pp. 325 y ss., se analizan estas teorías.

se con la gradual mejora que iba experimentando la iglesia vieja. Aunque en Francia los partidarios del protestantismo procedían de todos los estratos sociales –el grupo más numeroso de conversos lo formaban los artesanos y campesinos–, el movimiento continuó existiendo gracias al apoyo que recibió de ciertos sectores de la nobleza, especialmente de la corte de la baja Navarra, sin que pareciera tener particular atracción para la burguesía. Como ocurrió en otros lugares, en Francia los capitalistas más destacados y afortunados tendieron más a seguir la corriente que a oponerse a ella; después de todo, poco éxito podían tener si se veían amenazados seriamente por el cadalso.

El calvinismo fue penetrando lentamente en los Países Bajos después de la década de 1550. Allí desplazó a sus predecesores luteranos y anabaptistas, más especialmente a estos últimos, y consiguió particular arraigo entre el proletariado de las ciudades valonas del sur y entre los atrasados campesinos del nordeste. Su victoria en Escocia después de 1560 nada tuvo que agradecer ni al comercialismo ni a las clases medias, ya que ninguna de las dos cosas existía en aquellas tierras de nobles turbulentos y de campesinos pobres. El movimiento calvinista se hizo sentir también en Alemania, en donde algunos príncipes, el más notable de los cuales fue el elector palatino Federico III (1559-1576), lo adoptaron en la segunda mitad del siglo. En el decenio de 1550 el calvinismo reemplazó al luteranismo entre la nobleza polaca, magiar y bohemia, en parte por estar menos específicamente ligados a la influencia alemana, que en aquellas regiones siempre podía provocar resentimientos nacionalistas. Sin embargo, la acogida que tuvo el calvinismo, o su éxito, no se debieron en ninguna parte ni a sus relaciones con ideas económicas avanzadas, ni a las presuntas ventajas económicas que proporcionaba a las clases medias. En el oeste, especialmente en Inglaterra, Escocia y los Países Bajos, que fueron luego regiones de economía desarrollada y con un importante núcleo de población protestante, el calvinismo penetró por las clases pobres, más bien que por las ricas. En el este, el calvinismo atrajo principalmente a las clases dominantes terratenientes. Por otra parte, no parece muy útil buscar relaciones entre el calvinismo y el capitalismo, porque los capitalistas que lo adoptaron lo hicieron cuando el calvinismo había triunfado y era conveniente seguir la corriente.

Lo cierto es que el impulso de la Reforma no se había extinguido al llegar a su mitad el siglo XVI. No es difícil explicar por qué, en los

años posteriores a 1550, siguió habiendo países y personas que continuaron apartándose de Roma, y es que en toda Europa se mantenía aún la misma situación, con las mismas necesidades espirituales y los mismos problemas sociales que contribuyeron al éxito de los primeros brotes de la Reforma. Por otra parte, había muchos países que todavía no habían tenido un choque importante con la iglesia. Lo que sí precisa aclaración es por qué fueron los seguidores de Calvino y no los de Lutero los que llevaron la iniciativa en esta segunda fase del desarrollo de la Reforma. Y la explicación ha de buscarse en la debilidad del luteranismo tras la muerte de Lutero (1546) y en el vigor peculiar del calvinismo. Incluso en vida de Lutero, sus discípulos habían tenido graves disputas. Entre 1537 y 1540, Lutero tuvo una polémica con su propio discípulo, Juan Agricola (1499-1566), que, partiendo de la doctrina de la justificación por la fe, había llegado a la conclusión lógica de que los verdaderos creyentes no necesitaban obedecer ley alguna. Este antinomianismo tenía un tufillo peligroso a excentricidades sectarias, que a Lutero le infundían miedo y repulsión, y, en consecuencia, Agrícola fue expulsado de Sajonia. El reformador iba haciéndose viejo y por todas partes veía presuntos apóstatas; hasta el propio Melanchthon fue blanco de sus ataques. Los problemas empezaron en serio cuando la muerte de Lutero se llevó por delante a la única persona que podía dar un poco de unidad a la Reforma alemana. Inmediatamente surgieron dos bandos importantes: el de los moderados y acomodaticios filipistas, que seguían la línea de Melanchthon de esforzarse por conseguir la concordia de todas las sectas protestantes, y el de los implacables gnesioluteranos, cuyo líder era Flacius Illyricus (1520-1575), y que se consideraban los verdaderos depositarios de la auténtica doctrina de Lutero. Las polémicas se fueron sucediendo sin pausa, y en la segunda mitad del siglo XVI el luteranismo fue adquiriendo un tono cada vez más rígido, definió claramente su ortodoxia y mostró un ferviente odio por el calvinismo. Ni sus divisiones internas ni la forma en que se iba a enzarzando cada vez más en disputas teológicas eran cosas que podían ayudar a su ulterior expansión. Por otra parte, el predominio del control de los príncipes en las iglesias luteranas no resultaba aceptable para aquellos que no estaban contentos con las autoridades seculares. Además, la forma más temprana de protestantismo era demasiado claramente de procedencia alemana para que no hubiera provocado ya para entonces reacciones nacionalistas en otros países. La doctrina lute-

rana había perdido vigor e inspiración, al celo misionero había sucedido el deseo de consolidar lo ganado y las discusiones bizantinas. La Reforma luterana se había hecho respetable, pero había perdido por ello una buena parte de su dinámica inspiración. Todas estas cualidades que inicialmente reunía el luteranismo y que ahora estaba perdiendo, las tenían las enseñanzas y preceptos de Calvino; por eso el éxito le sonreía.

En sí mismo, el calvinismo resultó ser la tendencia más adecuada para constituir la principal corriente de la Reforma protestante en la segunda mitad del siglo XVI, a causa de que diversas circunstancias habían forzado cada vez más a los reformadores a adoptar una postura revolucionaria y no solo contra las autoridades eclesiásticas, sino también respecto a las autoridades civiles. El calvinismo se propagó fundamentalmente en países como Francia, los Países Bajos e Inglaterra, en los que la Reforma no había prendido todavía, y en los que las autoridades no tenían la menor intención de hacer reverencias a Ginebra. El calvinismo, por consiguiente, no podía imitar el ejemplo luterano de aliarse con los gobernantes para que estos lo impusieran por decreto. Guardar el aire a las autoridades seglares, como los puritanos ingleses llamaban a esta política, no dio nunca buen resultado. Incluso en Escocia, que fue el único país que en esta época se hizo decididamente calvinista, la nueva fe era la de los que se oponían al gobierno francófilo por entonces en el poder. Además, a partir de la década de 1550 en adelante, la expansión protestante tropezaría con una iglesia romana rejuvenecida, reformada, revigorizada y que era, por tanto, un enemigo mucho más temible que en los primeros tiempos de la Reforma. Ante esta situación, el calvinismo contaba con dos valiosos elementos a su favor, que eran las dos principales aportaciones de Calvino: por una parte, la teología de la predestinación –independientemente del lugar que en realidad ocupara dentro del sistema personal de Calvino– ofrecía a aquellos fervorosos calvinistas la seguridad de estar en lo cierto, y la certeza del triunfo: si contaban con la amistad de Dios, ¿qué importaba que los hombres los rechazasen? Como reacción a las persecuciones y a la oposición, los calvinistas fueron adquiriendo cada vez mayor confianza en sí mismos y adoptaron una actitud de desprecio por los demás. Nunca habían tenido la intención de ser sectarios pero, sin embargo, en su lucha contra la hostilidad del ambiente adquirieron la resistencia inquebrantable de los sectarios, una resistencia nacida de la

convicción de que ellos eran los elegidos del Señor. El sistema calvinista de gobierno de la iglesia les permitió concretar en hechos esta actitud espiritual. Era muy difícil extirpar totalmente a los grupos calvinistas y, en ocasiones, incluso hasta detectar su existencia, a causa de su organización basada en la parroquia individual, con su orden rígido, su sistema electivo y su dinámica combinación de participación laica y clerical.

El calvinismo tenía, en efecto, todas las ventajas de un movimiento subversivo, organizado según un sistema de células y lleno de fe inquebrantable en el triunfo futuro. Su única dificultad estribaba en que había que ampliar una organización que se había creado pensando en una sola ciudad, en una sola parroquia, a fin de que pudiera servir para vertebrar movimientos nacionales compuestos de muchas parroquias distintas, dificultad que no dejaba ver los peligros de posibles fragmentaciones sectarias. Pero el problema se resolvió, primero en Francia (1559) y luego en Escocia, mediante la creación de sínodos provinciales y nacionales, asambleas de representantes elegidos o nombrados por las organizaciones de menor jerarquía. Este sistema sirvió para potenciar las moderadas virtualidades democráticas del calvinismo y para mantener la iniciativa y el entusiasmo de los miembros, sin perder por eso las líneas de orientación ni la cohesión necesarias en una iglesia nacional. Las opiniones personales de Calvino acerca de los deberes del ciudadano y los derechos de las autoridades civiles eran muy parecidas a las de Lutero. Para él, el gobierno civil habla sido instituido por Dios y debía ser obedecido excepto en el caso de que mandase algo que fuera contrario a la fe; pero aun en el caso de que, por obedecer a Dios, se desobedecieran las órdenes del gobierno, los ciudadanos no debían oponerse a él nunca por la fuerza. Para Calvino, lo mismo que para todos los demás líderes religiosos de la primera mitad del siglo XVI, solo Dios podía administrar a los malos gobernantes el castigo que merecieran. Pero incluso antes de la muerte de Calvino, John Knox defendía ya en sus sermones el derecho de derrocar a los malos gobernantes, y a los quince años de la muerte de Calvino, la obra *Vindiciae contra tyrannos,* de Philippe de Duplessis-Mornay, sostenía que los reyes tenían que estar sometidos a sus pueblos. El calvinismo de los hugonotes franceses y de los puritanos ingleses fue una fuente de inspiración de las teorías antiautoritarias y liberales. Calvino había fundado una fe revolucionaria, a pesar de haberse propuesto lo contrario.

Calvino hizo también otras dos aportaciones importantes a la sorprendente expansión de una doctrina afincada, no en un estado nacional, sino en una ciudad poco conocida. Personalmente, Calvino fue un auténtico líder, que no dejó nunca de aconsejar y animar a sus seguidores de todos los lugares, que denunció y atacó a los pusilánimes y a los contemporizadores, a los que cedían en lo exterior por miedo a perder la vida (lo que él llamaba el «nicodemismo», aludiendo principalmente a determinados italianos que profesaban el calvinismo en secreto). Desde su seguro refugio de Ginebra, Calvino prometía felicidad y bienandanza futuras a cambio de los sufrimientos y penalidades de entonces. Los escritos de Calvino, que incansablemente insistían en aclarar aún más sus claras enseñanzas, y que parecían no versar sobre otro tema que la ineludible autoridad de las Sagradas Escrituras, fueron para muchos un cuerpo de doctrina con mucho más poder de convicción del que jamás tuvieron los escritos mucho más numerosos, pero mucho menos sistemáticos, de Lutero. Es cierto que, hasta en la época en que el calvinismo estaba en auge, hubo personas que, desde fuera del redil luterano, continuaron encontrando a Lutero, con su sentido poético y humano, más atrayente y más satisfactorio, pero, en términos generales, los protestantes, y especialmente en el oeste, recibieron a Calvino con el alivio que en medio de un violento debate provoca la aparición de un conjunto de principios claros, precisos y bien justificados desde el punto de vista intelectual. Los jesuitas y los calvinistas tenían en común la circunstancia de que atraían a la mayoría de las personas cultas de sus respectivos campos, parecían disponer de un sistema doctrinal e ideológico que daba respuestas a todos los problemas y eran capaces de refutar a todos sus adversarios dentro de sus respectivos bandos.

Calvino se asemejaba también a Loyola en su preocupación por la enseñanza. La academia que fundó en Ginebra (1558) estaba totalmente inspirada en la institución de Juan Sturm, en Estrasburgo, pero llegó a tener más influencia que ella. Estaba compuesta por un centro de enseñanza secundaria para muchachos y una universidad para adolescentes. Esta academia de Calvino adoptó las reformas pedagógicas introducidas por los humanistas y las adaptó a la preparación de calvinistas fervorosos con una gran formación académica. Muchos de sus discípulos procedían del extranjero y, una vez cursados sus estudios, volvían a sus lugares de origen llevando el mensaje calvinista. Desde luego, no se puede entender la

sorprendente influencia que tuvo Ginebra si no se tiene en cuenta que, inicialmente, fue ejercida con carácter personal en las muchas personas que llegaban a Ginebra en busca de la verdad o huyendo de la persecución. A partir del decenio de 1540, Ginebra se convirtió en el centro al que iban a refugiarse todos los protestantes perseguidos, especialmente después de la victoria de Carlos V contra la Liga de Esmalcalda (1547), y tras haberse impuesto por la fuerza en Estrasburgo un riguroso protestantismo (1548) que puso fin a la época en que aquella ciudad había servido de punto principal de reunión y de fertilización de muchas corrientes de opinión reformista. En los diez años siguientes a 1549 llegaron a Ginebra unos 5.000 refugiados, por supuesto, todos ellos fervientes protestantes huidos de la represión, que estaba a la orden del día en Francia (1547-1559), Inglaterra (1553-1558) y Escocia (1546-1558). También las comunidades de refugiados que se habían establecido en otras ciudades tolerantes, como Fráncfort o Zúrich, mantenían contacto con Ginebra y experimentaron su influencia. La Ginebra de Calvino reemplazó muy pronto al Wittenberg de Lutero y al Estrasburgo de Bucer en el papel de ciudadela y refugio del protestantismo. Calvino no permitía, desde luego, ni la variedad ni la libertad que hubo en aquellas anteriores Jerusalenes, pero dadas las características de la nueva época que estaba a punto de surgir –la Contrarreforma y las pruebas que aguardaban a los protestantes– lo que se necesitaba era un campo de entrenamiento e instrucción para soldados total y exclusivamente entregados a la causa, y esto sí lo podía proporcionar la Ginebra de Calvino. Con la muerte de Lutero, la Reforma pudo haberse agostado, pudo haber sido vencida, pero, como corresponde a un líder de la segunda generación, fue Juan Calvino el encargado de renovar su agresividad y su energía expansiva.

IX. GUERRA Y PAZ

El triunfo de Carlos V

La Dieta de Ratisbona terminó en julio de 1541, y con ella terminaron las últimas esperanzas que aún quedaban de restablecer la unidad y la paz mediante la negociación[1]. Roma se negó a considerar concesión alguna: la época de la hegemonía de Carafa había empezado. En el bando protestante, las actitudes no parecían ser más transigentes, a pesar de la caída y la deserción del landgrave de Hesse. Contarini y Gropper, Bucer y Melanchthon habían dejado su puesto de vanguardia. Hasta el propio emperador tuvo que admitir que había que cambiar de método. No cedió, sin embargo, ni un ápice en su línea política fundamental: la reconciliación de Alemania continuó siendo su objetivo, en parte por su ideal de conseguir una única comunidad de naciones cristianas, a cuya cabeza figuraría el papa y que él se encargaría de defender, y en parte porque lograr derrotar al islam y alcanzar las ambiciones de los Habsburgo necesitaba imprescindiblemente contar con un Sacro Imperio Romano unido y obediente a retaguardia. Carlos era el único de los jefes políticos (aunque animado por los insistentes consejos de su ministro Granvela en este sentido) que seguía pensando en la posible necesidad de llegar a algún tipo de compromiso, si bien hasta él mismo había terminado por darse cuenta que su compromiso a este respecto no podría ser más que puramente nominal. En todo caso, el emperador siguió hablando de vez en cuando de permitir a los protestantes la puesta en práctica de sus ideas relativas al matrimonio de los clérigos y la comunión con ambas especies, pero estas dos sugerencias fueron rechazadas invariablemente por el papa, que las consideraba una rendición, y ridiculizadas también invariablemente por los luteranos, que las consideraban insuficientes.

---

[1] Véase «En busca de la solución», cap. VI, pp. 183 y ss.

De todas formas, aun cuando Carlos siguió estando convencido de que la restauración de la paz exigiría negociaciones y concepciones, coincidía entonces con Pablo III, que, tras lo ocurrido en Ratisbona, estaba dispuesto a echar mano de la fuerza para terminar con el cisma. Los historiadores han tenido algunas polémicas respecto a la fecha en que el emperador se decidió a ir a la guerra, pero parece razonablemente claro que a partir de 1541 estaba ya preparado para ella y la consideraba necesaria. Aunque sus objetivos fundamentales no cambiaron, su política inmediata sí se modificó. De ahora en adelante, las negociaciones tendrían menos de intento sincero de resolver las diferencias sin llegar a una ruptura irreparable, y más de cortina de humo con que ocultar la maduración de propósitos más sombríos. También reorganizó Carlos el orden de sus prioridades. En 1530 había procurado llegar a un entendimiento con los príncipes con objeto de estar en situación desahogada para tomar medidas decisivas contra el sultán, y este cálculo condicionó toda su política durante un decenio. Ahora, sin embargo, había llegado a la conclusión de que primero tenía que poner orden en Alemania, y que el problema turco tendría que esperar hasta que pudiera hacerle frente contando con una retaguardia firme. A partir de 1541, todas las actividades del emperador tenían el único propósito de derrotar a la Liga de Esmalcalda.

Sin embargo, en el decenio de 1540, Carlos V no se vio más libre de impedimentos y problemas que en la década de 1530, así que el ataque contra los cismáticos alemanes –destructores de la unidad imperial– tuvo que posponerse una vez más a causa de las urgentes necesidades que se le plantearon en otros sectores. En el año 1541 se reactivó la guerra contra los turcos y se renovaron las pretensiones francesas respecto a Milán. So pretexto de defender los intereses del pequeño hijo de Zápolya, los turcos invadieron Hungría, y esta vez se quedaron en el país. Estaban en posesión de la mayor parte del territorio húngaro y el rey Fernando se las veía y se las deseaba para conservar sus menguadas posiciones en el norte y el oeste. En lo que se refiere a Milán, según las condiciones de la tregua de Niza, Carlos había de administrar el territorio hasta que se llegase a una solución definitiva a este respecto, pero a principios de 1541, actuando de forma unilateral, confirió el ducado a su hijo Felipe, a título de feudo imperial. Francisco I reaccionó de inmediato preparándose para romper las relaciones de amistad, que habían ido sistemáticamente a peor desde que se acordaron en

1538. En julio Francisco I envió emisarios suyos a Turquía, con la misión de concluir una alianza con Solimán. Cometieron la imprudencia de cruzar por el Milanesado, y el gobernador de Felipe mandó inspeccionar los documentos de los emisarios franceses. Los soldados del gobernador actuaron con excesivo celo. El asesinato de emisarios en tiempo de paz era cosa inconcebible dentro de las prácticas diplomáticas incluso en el siglo XVI, así que la guerra parecía inminente. Lo único que demoró el ataque de Francisco fue el temor al aparente poder del emperador y el retraso que, como consecuencia del asesinato de sus emisarios, se había producido en llegar a un acuerdo con los turcos. Ambos obstáculos desaparecieron pronto. En el otoño de 1541 Carlos trató de repetir su triunfo anterior contra los corsarios beréberes atacando Argel. Inició las operaciones estando ya el año demasiado avanzado y su espléndida flota fue destrozada por una tempestad. Por producirse tras la anterior derrota de Préveza, el accidente de Argel dejó expedito el oeste del Mediterráneo para la flota turca, y Barbarroja pudo navegar por él a sus anchas. La alianza franco-turca, concluida a últimos de 1541, se amplió para dar cabida en ella a todos los enemigos de los Habsburgo: Cléveris, Dinamarca, Suecia, Escocia. El papa y la Liga de Esmalcalda permanecieron neutrales. Por otra parte, el ejército alemán que había sido enviado a luchar en Hungría en 1542 fracasó totalmente. Esta expedición militar había sido el fruto de todas aquellas peticiones de ayuda contra los turcos y de todas las promesas de ayuda. Bajo la dirección del incompetente Joaquín II de Branbemburgo, lo único que demostró esta aventura militar fue que, si se la dejaba sola, Alemania no podía tener esperanza alguna de oponerse a Solimán si este se proponía reanudar su marcha contra Austria. Por consiguiente, en la primavera de 1542 Francisco I pensó que era el momento propicio para el ataque y, en el verano, los franceses produjeron una vez más la guerra y la destrucción, con desigual fortuna, en los Países Bajos.

En 1543 la guerra adquirió peor cariz para Carlos, y fue precisamente en este momento cuando por primera vez dio muestras claras de su nueva concepción estratégica. Por entonces no podía hacer nada para terminar con la amenaza de los turcos, y Carlos V aceptó el hecho como era. A Fernando se le confió la misión de defender lo mejor que pudiera, exclusivamente con sus propias fuerzas, las fronteras orientales del Imperio, y mientras tanto Solimán avanzaba victorioso a lo ancho del frente de Hungría y conso-

lidaba sus conquistas. No insistió más en atacar Viena, lo cual –como no se le volvió a presentar una ocasión favorable hasta 1683– fue un error. En el Mediterráneo la flota francoturca actuaba a su antojo: robaba e incendiaba los lugares de las costas italianas, capturaba miles de esclavos, ocupaba Niza en agosto, invernaba en Tolón. La traición que Francisco I cometió contra la cristiandad, al permitir e incluso invitar a su fiero y difícil aliado a penetrar en plena Europa, fue tan clara que todos tomaron conciencia de ella, y el éxito momentáneo que el cristianísimo rey pudo alcanzar se vio ciertamente contrarrestado por el odio y la duradera desconfianza que atrajo sobre sí y sobre su país. Carlos dejó a su virrey de Nápoles el encargo de hacer lo que pudiera, que fue bien poco, y él concentró sus esfuerzos en restablecer la normalidad en los Países Bajos, terminar con la amenaza que pesaba sobre el norte de sus posesiones, para de esta forma estar en libertad de poder actuar en otras partes del Imperio. En febrero concluyó una alianza con Enrique VIII, que había estado negociando durante mucho tiempo, y en el verano las tropas inglesas ponían sitio a Boloña (en términos generales con competencia algo menos que suficiente) y empezaban a aliviar la presión que sobre Flandes y Luxemburgo ejercían las tropas francesas. Al mismo tiempo, el emperador dedicaba su atención al punto crucial, el ducado de Cléveris. Tras haber reclutado tropas en Italia, avanzó rápidamente Rin abajo y entró, solo por tercera vez en su vida, en Alemania, aunque en esta ocasión no saldría de allí en doce años. Entre agosto y septiembre de 1543, en una campaña que duró unas pocas semanas, Carlos aplastó a las fuerzas del duque Guillermo y le forzó a aceptar el tratado de Venlo. El duque abandonó a sus aliados franceses, entregó Güeldres y restableció la antigua religión en sus territorios.

Aplastar la resistencia de Cléveris fue como tocar el resorte secreto de una cerradura complicada: todo se abrió de repente. Los Países Bajos se vieron libres de la tenaza que los amenazaba, el bloque de los protestantes del norte se deshizo y Carlos pudo dedicarse a la lucha con Francia. Ni siquiera la gran victoria francesa de Italia (en Cerisole, 11 de abril de 1544) sirvió para nada, especialmente porque no se sacó partido de ella. Los hechos decisivos acontecieron en el norte. Mientras Enrique VIII amenazaba París desde Normandía, Carlos atacó atravesando el Marne. Al llegar el mes de agosto parecía que, por último, Francia sería derrotada en su propio territorio. Desde la época de Juana de Arco no se había

visto nunca en un peligro tan grande. Pero Carlos no apuró a su favor la ventajosa situación en que se encontraba. Como de costumbre, el dinero empezó a faltar. Si a la hora de justipreciar todas estas campañas militares uno quiere evitar el error, bastante frecuente por otra parte, de dedicar comentarios despectivos a la flojera o fatuidad que demuestran, ha de tener siempre en cuenta que los planes y ambiciones de estos jefes militares no se veían respaldados por un ejército disciplinado, ni por un sistema eficaz de impuestos que les asegurase la provisión de fondos. Los mercenarios que ganaban a Carlos sus batallas, o los que se las ganaban a Francisco, aunque combatían bien y frecuentemente hasta con patriotismo (porque los reclutamientos se hacían en los correspondientes países), combatían solo y mientras se les pagara[2]. Por otra parte, lo que le preocupaba a Carlos entonces no era aplastar a Francia, sino encontrar tiempo y ocasión para resolver el problema de Alemania. Además, quizá recordase el error que había cometido en 1525, después de la victoria de Pavía. El éxito se le subió a la cabeza y le hizo conceder excesiva importancia a lo que solo era un triunfo temporal. Así que esta vez dejó a Francisco salir del atolladero a base de unas condiciones que parecían muy honorables, pero que, en la práctica, impedían que Francia ayudase a los protestantes alemanes durante ocho cruciales años. Por la paz de Crépy (en septiembre de 1544) ambos soberanos confirmaban los acuerdos de la de Cambrai (1529): Carlos renunciaba a sus pretensiones al ducado de Borgoña, y Francisco, a las suyas respecto a Nápoles, Flandes y Artois. La renovada amistad iba a ser sellada mediante el matrimonio del hijo más joven de Francisco, el duque de Orleans, con una princesa Habsburgo. Si se casaba con una hija de Carlos V, el duque de Orleans recibiría Milán como dote de aquella; si se casaba con una hija de Fernando, la dote serían los Países Bajos. Aunque en el tratado se insistía en que estos territorios no podrían nunca quedar unidos a Francia, esta cláusula suponía la renuncia a unos intereses dinásticos tan importantes que pone de manifiesto qué era lo que de verdad perseguía Carlos: la destrucción de la oposición alemana. Este último extremo quedaba subrayado en una cláu-

[2] Esto no es solo aplicable a los *Landsknechte* (lansquenetes) alemanes y a los suizos e italianos, que constituían un porcentaje tan alto de todos los ejércitos, sino también a los tercios españoles y a las legiones francesas, que se parecían más a auténticos ejércitos nacionales permanentes.

sula secreta que se añadió al tratado, en virtud de la cual Francisco se obligaba a ayudar a Carlos frente a todos los herejes y a romper su alianza con los turcos. Resultó, sin embargo, que el duque de Orleans murió al año siguiente y, por tanto, los Habsburgo no tuvieron que renunciar a nada. Enrique VIII se quedó, con su asedio de Boloña y una guerra en Escocia, abandonado –como la ineptitud de su política merecía– por un aliado que, después de lo acontecido en la década de 1530, tenía pocos motivos para confiar en él.

De esta forma, al permitir que sus enemigos obtuvieran lo que querían en cuestiones de importancia secundaria, Carlos se apuntó una importante victoria en lo que ahora era el principal y único objetivo de su política. El emperador había llegado a la cumbre de su madurez como estadista y estaba recogiendo los frutos de su largo aprendizaje y de su notable paciencia. Buena falta le hacían todas sus habilidades, porque los dos años de guerra, en los que también él había experimentado muchas derrotas, habían contribuido una vez más a la expansión del protestantismo. Exceptuando Baviera y los territorios de la familia de los Habsburgo, solo el noroeste, con sus múltiples territorios eclesiásticos, seguía siendo notablemente fiel a Roma, y entonces la Reforma estaba también empezando a corroer aquella región. En 1542, el último príncipe católico del norte, el duque Enrique de Brunswick-Wolfenbüttel se vio envuelto en una contienda con Hesse por motivo de la ciudad imperial de Goslar. La codicia y las ambiciones dinásticas fueron las únicas causas de la pendencia, que se desarrolló con gran energía y vehemencia entre aquellos dos enemigos que podían muy bien competir, porque estaban muy igualados, en la variedad y multitud de sus pecados. Pero el landgrave llamó en su ayuda a la Liga de Esmalcalda, y en julio el duque huyó de sus territorios, que sin pérdida de tiempo fueron entregados a Bugenhagen para que procediera a su reforma. El arzobispo de Magdeburgo y el obispo de Halberstadt, comprimidos por las ambiciones rivales de Sajonia y Branbemburgo, estaban dando muestras de que no les importaría aceptar la Reforma si con ella aseguraban la supervivencia.

Pero había un hecho aún peor para el emperador, y era que los electorados del Rin habían empezado a tambalearse. En 1542 Hermann V. von Wied, arzobispo de Colonia, pidió a Bucer y a Melanchthon que le ayudasen a reformar la iglesia de sus territorios. Carlos no salía de su asombro. Como luego diría al landgrave: «¿Qué entiende ese buen señor de reformas para ponerse a reformar? No

tiene idea del latín y en toda su vida no habrá dicho más de tres misas». Felipe contestó que el viejo (Hermann tenía 65 años en 1542) leía mucho en alemán y entendía mucho de religión. Y, ciertamente, las intenciones y motivos del arzobispo parecen haber sido sinceras. Era un gobernante bondadoso y paternal, un poco bobo, al que su cargo espiritual le venía grande. Bucer fue a Colonia, Melanchthon se contentó con dar consejos desde lejos, y el ejemplo de la ciudad empezó a tener influencia en el vecino obispado de Münster. Desde su puesto en la catedral de Colonia, Gropper se opuso con todas sus fuerzas a su superior episcopal, y la derrota de Cléveris paralizó la Reforma en las tierras del bajo Rin. De todas formas, hasta 1546 no se pudo obligar al arzobispo Hermann a dejar su puesto y vivir olvidado y sin llamar la atención en un retiro aristocrático y protestante. Su sucesor restableció la obediencia a Roma en el electorado. En 1544 el elector Federico II del Palatinado empezó también a dar facilidades a los predicadores luteranos, y en 1546 estableció relaciones amistosas con la Liga de Esmalcalda. Parecía que, por fin, toda Alemania sería protestante en el próximo futuro. Sin oponer resistencia activa al emperador, la Reforma había sabido utilizar una vez más en su provecho las preocupaciones de Carlos.

El emperador, a la vista de esta situación, actuó de una forma que merece grandes elogios por la habilidad política que revela, aunque haya habido fanáticos que entonces y después le hayan acusado de ser un hombre sin principios. Carlos veía con absoluta claridad que no podía esperar ganar la partida si, de forma indiscriminada, empezaba a actuar con hostilidad contra todos los protestantes. El punto clave de su problema era la Liga de Esmalcalda; había que destruir la Liga primero, y los demás territorios reformados escarmentarían y volverían a ser obedientes y sumisos. En la Liga no estaban, después de todo, todos los que habían roto con Roma. Branbemburgo, temeroso de la hegemonía de Sajonia, se mantenía al margen y podía ser utilizado. Otro punto débil que se observara en las filas de los protestantes lo constituía un grupo de jóvenes gobernantes, que no recordaban las primeras fases de la lucha por la Reforma y que no veían posibilidades de medrar mientras la política protestante estuviera dominada por el elector de Sajonia y el landgrave de Hesse; este último se las había arreglado para volver a integrarse, sin hacerse notar, en la Liga ya para 1544. Tres de estos jóvenes príncipes resultaron vulnerables a la diplomacia del empe-

rador. El margrave Juan de Branbemburgo-Küstrin, representante de la rama más joven de la casa electoral de Branbemburgo, era sinceramente luterano, pero estaba en desacuerdo con la Liga porque restringía la libertad e independencia de los príncipes del norte y porque parecía seguir una política puramente egoísta. El margrave Alberto Alcibíades de Branbemburgo-Kulmbach, de la rama francona de la familia Hohenzollern, no se movía más que por ambiciones personales y en ellas no contaba la religión en absoluto. Lo único que deseaba era establecer un poder territorial y no le importaban los medios con tal de conseguir su objetivo. Y sobre todo Mauricio, desde 1541 duque de Sajonia, estaba dispuesto a embarcarse en cualquier maniobra política con tal de medrar. Mauricio, que representaba a la línea menos poderosa, la línea albertina, de la casa sajona de Wettin, ambicionaba las tierras y el título electorales que, por el acuerdo familiar de 1485, habían pasado a la línea de más dignidad, la línea ernestina. Las dos ramas de esta familia se odiaban cordialmente, aun cuando el electorado y el ducado tenían entonces la misma religión.

Los jóvenes príncipes buscaban su engrandecimiento y poder personales. Nunca pensaron en abandonar la Reforma, pero ya no veían los problemas alemanes solo a la luz de las divisiones religiosas. Aun cuando, dicho en términos generales, deseaban explotar la confusión que presentaba el Imperio en beneficio del prestigio y poder de los príncipes, en aquel momento resultaba que el emperador les brindaba una oportunidad favorable para quebrantar la influencia y poderío de los príncipes de más categoría y para beneficiarse mucho sin dejar malparado el propio honor y fama por oponerse al señor feudal. Juan de Küstrin era un hombre honrado al que le gustaba que le hicieran sentirse importante. Alberto Alcibíades era un aventurero deplorable y alocado. El único que tenía hechos de estadista era Mauricio. Si en las maquinaciones de este príncipe no contaban en absoluto ni los principios morales ni los principios religiosos, en esto no hacía más que aplicar la lección que le había enseñado gran parte de la reciente historia. Si hasta el papa, por razones de lucro familiar, podía hacer la vista gorda ante la alianza de los franceses con el islam, parecía cosa inteligente que un duque sajón, ansioso de medrar, hiciera su juego de cuerdo con las normas prevalecientes. Hay razones para mantener que, en todo el periodo que estamos estudiando, solo el emperador se mantuvo constantemente fiel a su palabra y a sus principios, y hay también

razones para sostener que solo él podía permitirse este lujo, pero esta última observación no hace en modo alguno justicia al agudo y exigente sentido del honor personal que tenía Carlos V.

En el periodo comprendido entre 1544 y 1546, el emperador se puso, por consiguiente, a la tarea de preparar el terreno para su choque frontal y abierto con la Liga de Esmalcalda. La situación estaba llena de asechanzas. Carlos necesitaba la neutralidad, por lo menos, de Francia, y la había conseguido en Crépy. Necesitaba también la alianza del papa para la guerra contra el luteranismo, y la alianza o la neutralidad de muchos alemanes luteranos en una guerra que había que presentarles como acción punitiva contra los enemigos de la autoridad imperial y no contra los enemigos de la iglesia universal. En la práctica jugó sus cartas con habilidad, aunque a su éxito contribuyó la indolente estupidez de la Liga de Esmalcalda. En enero de 1544 convocó la Dieta de Espira, que el emperador utilizó para tapar los ojos a los miembros de la Liga. La resolución final hablaba en términos pacíficos de dejar las cosas como estaban (una vez más) hasta que pudiera celebrarse «un Concilio cristiano general y libre». El principal objetivo de la asamblea fue consolidar el entendimiento de Carlos con el partido centrista de protestantes no comprometidos con la Liga de Esmalcalda. Por un excesivo deseo de evitar conflictos y por una peligrosa seguridad en su fuerza, los protestantes ofrecieron en la Dieta su ayuda contra Francia y acogieron bien la promesa de celebrar un Concilio. El papa contribuyó también a consolidar esta actitud cuando, tras rechazar el decreto de Espira, fue atacado violentamente lo mismo por Lutero que por Calvino, líderes del movimiento protestante que se apresuraron a defender la política del emperador. Carlos tenía sus propias ideas acerca de Roma. Una vez que tuvo a los protestantes prendidos en la red de falsas esperanzas y a Francia obligada a hacer la paz, el emperador inició negociaciones con Pablo III. Las relaciones entre el papa y el emperador habían sido muy malas desde que, en 1541, Pablo se negó a abandonar su postura de estricta neutralidad durante la guerra Habsburgo-Valois. Por otra parte, tampoco su actitud negativa ante el proyecto del concilio general contribuía a mejorar la situación. Teniendo en cuenta el programa familiar de los Farnesio y la nueva idea de Roma de acabar con el cisma mediante una guerra inmediata, Carlos consiguió, no obstante, poner al papa de su parte en mayo de 1545. A Pedro Luis Farnesio se le prometieron Parma y Plasencia

y, a cambio de ello, Pablo convocó el Concilio y brindó su ayuda militar. Efectivamente, el Concilio se abrió en Trento, en diciembre de 1545, y se puso con diligencia a su tarea, si bien no de acuerdo con el plan del emperador. Se escogió Trento como lugar de la asamblea porque estaba situado en el territorio del Sacro Imperio Romano, y Carlos había prometido a los alemanes que se celebraría fuera de los dominios papales. Como, por otra parte, Trento estaba en Italia, les venía bien a los padres conciliares, pues todos ellos, excepto uno (francés), procedían de Italia o España. Ningún alemán asistió a la primera serie de reuniones que duró hasta marzo de 1547. En junio de 1546, el papa y el emperador concluyeron un acuerdo de alianza formal, en virtud del cual las tropas papales colaborarían en la destrucción del luteranismo.

Hacia mediados de 1546 todo estaba listo, por consiguiente, para empezar la lucha contra los protestantes. La Liga había sido aislada de todos sus posibles aliados, el papa había ofrecido su ayuda, la tregua que había en Hungría (1545) permitía a Fernando intervenir en las cuestiones de Alemania, la unidad de los protestantes alemanes estaba desastrosamente quebrantada, aunque el hecho se había mantenido en secreto hasta entonces. El único sector del que Carlos no podía esperar nada era el de los príncipes católicos de Alemania. El nuevo duque de Baviera (Alberto, que sucedió a Guillermo en 1545) era un cero a la izquierda. Todo lo que faltaba por hacer era empezar la guerra, pero de tal forma que no se malograsen las buenas perspectivas de fuerza militar que por el momento tenía el emperador. Para ello Carlos tenía que evitar dar la impresión de que se trataba de una guerra puramente religiosa y al mismo tiempo decir al papa y a sus íntimos colaboradores que el verdadero propósito de su empresa era terminar con el cisma. Probablemente esto último era cierto, pero está claro que igualmente importante para él era la finalidad política de crear una fuerza imperial irresistible. El emperador tenía también que conseguir que, si era posible, fueran los de la Liga de Esmalcalda los que empezasen las hostilidades. Para lograrlo, Carlos había de correr el considerable riesgo de retrasar los necesarios preparativos militares. En fecha tan tardía como era abril de 1546, el emperador se desplazó a Ratisbona atravesando un país medio hostil, prácticamente sin guardia personal, para asistir a una Dieta más en la que se volvió a proponer la celebración de otro debate religioso más. Para entonces, hasta los líderes de la Liga se habían empezado a

despertar y a darse cuenta de lo que estaba pasando. En Ratisbona, el emperador se encontró casi solo. Aprovechó la oportunidad para ultimar una alianza defensiva con Baviera y para concretar su acuerdo con Mauricio de Sajonia, al que permitió continuar practicando la religión luterana en sus territorios y encandiló con vagas promesas de concederle el ambicionado Magdeburgo como premio. El acuerdo duraría mientras durara la necesidad que el emperador tenía del duque. En julio, al requerirse al emperador que diera explicaciones de todas estas negociaciones, Carlos puso prácticamente las cartas sobre la mesa: «Su majestad imperial tiene el propósito de restablecer la unidad, la paz y la justicia en el Imperio». La Liga de Esmalcalda, contando con el apoyo de Wurtemberg y de las ciudades del sur, pero sin haber podido conseguir la colaboración de Núremberg, Brandemburgo y el Palatinado, movilizó sus fuerzas.

Antes de que empezara la crisis, murió Lutero el 18 de febrero de 1546 en su lugar natal de Eisleben, adonde había ido a tratar de solventar una disputa política entre dos condes de Mansfeld. Tenía Lutero 63 años; estaba cansado, gastado, quebrantado su cuerpo por años de trabajos y de enfermedad. Su mente se mantuvo lúcida hasta el último momento, y en los últimos años su personalidad adquirió un temple más sereno del que había mostrado en años anteriores. Llorado por sus amigos, y en medio del regocijo de sus enemigos, que sin pérdida de tiempo empezaron a difundir la fábula de que el demonio había venido a recoger su alma, partió Lutero de esta vida, consolidando con su dulce y confiada muerte el triunfo de su vida. Nunca había tenido la intención de quebrantar la unidad de la iglesia ni de revolucionar el mundo; sin embargo, el anhelo de luchar por lo que consideraba la verdad era en él tan grande que no le había dejado descansar nunca. Su obra, con todas sus consecuencias, estaba hecha, y era irreversible. Sea cual fuere la postura que uno adopte ante Lutero –a favor, en contra o ni a favor ni en contra–, solo la ciega irracionalidad puede negar su grandeza y solo el ciego partidismo puede olvidar los problemas y disturbios que causó. Quiso servir a su Dios, pero, como Lutero era hombre, sirvió y dañó a toda la humanidad, y como era un gran hombre, lo mismo los servicios que hizo que posiblemente los daños que causó excedieron en gran medida los límites de lo corriente.

La tan retrasada guerra no duró mucho. Los esmalcaldanos, carentes de unidad en sus propósitos e incapaces de explotar su su-

perioridad numérica, empezaron muy bien. Sus ejércitos dominaban el Danubio y se acercaban al Tirol, pero no se aprovechó la ventaja y, por fin, Carlos recibió refuerzos de tropas de Italia y de los Países Bajos, y las gestiones preparatorias dieron su fruto. En octubre de 1546 se obligó a Mauricio de Sajonia a abandonar sus intenciones de servir de intermediario de ambos bandos. Fernando estaba haciendo preparativos para invadir el electorado sajón desde Bohemia, y el duque, temeroso de perder las ventajas que había conseguido mediante su acuerdo con el emperador, hubo de abandonar su ambigua neutralidad y tomar postura. Cuando se le aseguró que se le concedería la dignidad de elector, penetró con sus tropas en los territorios ernestinos. Este traicionero ataque –al menos así lo consideraban los esmalcaldanos– no logró, ni mucho menos, el triunfo inmediato, pero distrajo fuerzas militares de la Liga que tuvieron que dirigirse al norte para proteger las posesiones de Juan Federico. La campaña militar de Carlos fue un paseo a lo largo del Danubio, venciendo la resistencia de algunas ciudades, imponiendo gravosos tributos, degradando y luego rehabilitando al duque Ulrico de Wurtemberg. La Reforma no fue derogada más que en Augsburgo, donde los patricios imperialistas aprovecharon la situación para terminar con el gobierno popular. En las demás regiones, las ciudades, aunque derrotadas e inermes, continuaron fieles al protestantismo y, cuando más, permitieron que se celebrase la misa de nuevo para los que la quisieran. Luego, en la primavera de 1547, el emperador reunió sus tropas para seguir a los ejércitos de la Liga hacia el norte. El punto crítico se alcanzó en abril, en Mühlberg, Sajonia. La batalla de Mühlberg fue breve, los veteranos españoles aniquilaron a un ejército cuya moral había descendido aún más puesto que no se había sabido explotar la ventajosa situación creada por los primeros triunfos, error que había permitido a Carlos salir del peligroso atolladero en que se encontraba entonces. El elector Juan Federico fue capturado, sus tierras fueron invadidas por Mauricio y Fernando. Casi de inmediato, y de forma poco procedente, Carlos le hizo juzgar por delito de rebelión. Después de muchas vacilaciones le conmutó la pena de muerte por la de prisión hasta que a su majestad imperial pluguiera. Mauricio obtuvo la mayor parte de Sajonia con el título de elector. Como Carlos no quería dejar a aquel ambicioso y joven príncipe en situación de campar por sus respetos en aquella región, a la línea ernestina se le liquidó la cuenta dándole un pedazo de tierra en

Turingia. Un poco más tarde el landgrave Felipe visitó a Carlos. El yerno del landgrave, Mauricio, le había persuadido a que solicitase el perdón del emperador, por creer, erróneamente, que Carlos V no tenía la intención de ser muy riguroso con aquel hombre, prematuramente agotado y enfermo que, por otra parte, no había tomado personalmente parte en la guerra, aunque sus tropas sí hubieran participado en ella. Pero Carlos, que no había hecho promesa alguna en este sentido, añadió el landgrave a la lista de sus prisioneros. Desde el primer día dejó bien claro que la época de las avenencias y los compromisos había pasado. Había ganado la guerra y ahora se proponía ganar la paz.

La derrota de Carlos V

Ganar la paz es precisamente lo que Carlos no supo hacer. En el verano de 1547 su triunfo parecía completo y absoluto, la Liga de Esmalcalda había sido destruida y había desaparecido; sus más destacados enemigos iban en su séquito, bien custodiados, acompañándole en su viaje; y nadie había con fuerza suficiente para poderse oponer a cualquier decisión que decidiera tomar. Hasta los turcos, que deseaban ansiosamente verse libres de compromisos en el oeste para poder dedicarse a la lucha, cada vez de mayores proporciones, que tenían entablada con Persia, hicieron la paz con el emperador en junio de 1547. Los días de los protestantes parecían contados. Sin embargo, a los pocos meses las cosas empezaron a ponérseles un poco mejor y, a partir de entonces, la situación fue empeorando invariablemente para Carlos. Poco tiene de extraño que se hayan atribuido los contratiempos a su incompetencia personal. Se ha acusado a Carlos de haberse pasado de listo, de haber sido demasiado vengativo, de haber interpretado mal la situación, especialmente por haber creído que el protestantismo moriría por haber sido derrotados sus jefes políticos. Sin duda hay algo de cierto en todas estas acusaciones. La victoria se le subió algo a la cabeza y le hizo comportarse de manera un tanto desagradable y brutal, y con cierta testarudez, poco razonable. Carlos se mostró menos flexible, menos prudente y menos penetrante que en sus horas de adversidad. La forma en que trató a Felipe de Hesse no fue solo innecesariamente dura, sino que, además, resultó ser un error político. Hay que decir ante todo que muy probablemente sobrevalo-

ró la importancia de su victoria, error que cometieron también, digámoslo en su descargo, todos los demás. Sin embargo, todo el norte de Alemania no se había visto afectado por la derrota de la Liga, y allí, en las ciudades y en los príncipes, encontró la Reforma un refugio seguro. La victoria de Carlos no había modificado prácticamente las fronteras religiosas en ninguna parte. El emperador había hecho saber públicamente que iba a la guerra para terminar con la rebelión, no con el cisma, y ahora no le resultaba fácil dedicarse a reprimir la herejía sin destruir las alianzas políticas que le habían ayudado a conseguir la victoria. A pesar de haber perdido a Lutero y de no contar con las fuerzas armadas de la Liga de Esmalcalda, la fe luterana demostró ser mucho más resistente de lo que Carlos había previsto. Wittenberg y Melanchthon continuaron tan activos y protegidos con el elector Mauricio como antes con el elector Juan Federico. La ciudad de Magdeburgo, que se negó a aceptar lo ocurrido en Mühlberg, tuvo que seguir sola la resistencia. Pero ni siquiera en las derrotadas Wurtemberg y Estrasburgo, tan evidentemente indefensas ante el poder de los Habsburgo, pudo el triunfo del emperador restablecer la autoridad del papa.

Si es cierto, por tanto, que Carlos parece que actuó pensando, injustificadamente, que su triunfo había sido total, debe también tenerse en cuenta que se aproximó más a la victoria total de lo que los hechos parecieron después indicar. Después de todo, Carlos había vencido por primera vez en su vida a los individualistas príncipes de Alemania. No había quedado fuerza armada alguna que le pudiera hacer resistencia. La situación no parecía ser muy diferente de lo que había sido en España después de la derrota de los *comuneros.* Es comprensible, por tanto, que, durante algún tiempo, se comportara como si estuviera en situación de disponer las cosas a su antojo. Nada había en Europa que pudiera preocuparle. Enrique VIII había muerto en enero de 1547, y Francisco I, en marzo. Barbarroja había muerto también por lo menos hacía un año o más. Con una Inglaterra absorbida en luchas de nobles durante la minoría de edad de su soberano y con una Francia gobernada por Enrique II (1547-1559), hombre sombrío e indolente, mucho menos activo y ambicioso que su padre, Carlos parecía dominar, en efecto, la situación internacional. Por consiguiente, a la vista de esta serie de circunstancias favorables a sus intereses, quizá no sea justo culpar a Carlos de no haber sabido ver las dos razones que hacían que su situación continuase siendo fundamentalmente dé-

bil: una, que en el siglo XVI era muy difícil que una victoria, por completa que fuese, resultase permanente; otra, que su súbito y deslumbrante poderío induciría a aquellos que temían su hegemonía a tratar de socavarla.

El primer hombre que, fiel a su estilo y tradiciones, modificó su política por miedo a la hegemonía de los Habsburgo fue el papa, que, de esta manera, vino a hacer menos difícil la situación en que se encontraban los protestantes alemanes. Ya en enero de 1547, cuando hubo terminado la alianza de 1546, Pablo III dudaba que fuera prudente apoyar a un emperador cuya total victoria tenía que afectar adversamente la independencia de acción de Roma. Desde que el Concilio se había reunido en Trento, en diciembre de 1545, no había habido más que conflictos y discrepancias entre la política del papa y la política del emperador y, por consiguiente, entre los legados papales, que presidían la asamblea de Trento, y los prelados españoles, que trabajaban siguiendo instrucciones del emperador. Ya hemos indicado antes en qué consistía la discrepancia[3]: Carlos quería que la iglesia se reformara y Pablo deseaba sentar bases doctrinales claras. Los prolongados debates acerca de problemas teológicos que se sucedieron sin interrupción a lo largo de 1546 distrajeron la atención del emperador. Aquel tipo de Concilio no lo deseaban ni los alemanes católicos. Su rigor dogmático lo hizo completamente inoperante para hacer volver a los protestantes, a pesar de estar derrotados, al seno de la iglesia. Por tanto, el entendimiento a que se había llegado en 1545, y en el que Carlos V había basado toda su política, se fue deteriorando en los dos años siguientes de forma sistemática, de manera que, lejos de renovar la alianza al llegar el mes de enero de 1547, lo que hizo el papa fue iniciar conversaciones con Francia. Luego, en marzo de 1547, los legados pontificios de Trento ocasionaron, sin quererlo, una verdadera ruptura entre los dos jefes de la cristiandad católica. Hartos del Concilio, hartos del exceso de trabajo y, sobre todo, hartos de Trento, los legados papales aprovecharon la oportunidad de que había una amenaza de tifus en la ciudad conciliar para trasladar el Concilio a Bolonia, dentro de los estados pontificios. Para tomar esta decisión no se había consultado al papa ni este había autorizado específicamente el traslado, aun cuando muchos meses antes había dado a sus legados un poder general para

---

[3] Véase «La Contrarreforma», cap. VII, p. 207.

tomar una medida de este tipo si resultaba necesario. El papa quedó desconcertado al enterarse de la noticia y temió por sus posibles consecuencias, pero, al final, no desautorizó el cambio. El traslado dio al traste con el plan concebido en 1545, según el cual a la victoria en la guerra tenía que haber seguido la liquidación del cisma mediante un Concilio, convocado por el papa, protegido por el emperador y secundado por los alemanes con su asistencia a él. Carlos estaba lleno de ira porque ahora no había esperanza alguna de que un Concilio papal, que se celebrara en territorio papal, pudiese resolver los problemas religiosos de Alemania. Las relaciones se hicieron aún más tirantes en septiembre, con motivo del asesinato en Piacenza del hijo del papa, Pedro Luis Farnesio, víctima de una conspiración en la que se sospechaba habían participado las autoridades españolas de Milán. El papa y el emperador estaban más distanciados que nunca, y Carlos, ofendido por lo que a él le parecía una traición a la causa de la cristiandad, tuvo que buscar una solución exclusivamente suya para el problema de Alemania, y no solo sin el papa, sino contra él. Aunque el papa dejó que el Concilio siguiera funcionando hasta el mes de septiembre de 1549, en la práctica ya lo había abandonado a principios de 1547.

Cuando Carlos intentó resolver el problema de Alemania, se encontró, en efecto, con que era superior a sus fuerzas. El escenario de sus esfuerzos fue la Dieta «armada», que convocó en Augsburgo en septiembre de 1547, y cuyas sesiones continuaron hasta mayo del año siguiente. Allí se presentó el emperador con la aureola del triunfo, después de haber vencido en la lucha (a lo que parecía) no tanto contra el luteranismo como contra el individualismo de los príncipes. Los príncipes y las ciudades de Alemania, grandes o pequeños, habían sido sometidos a la autoridad imperial, o eran aliados del emperador o tenían tanto miedo que no había posibilidad alguna de que ofrecieran resistencia a las órdenes de Carlos V. Con todo, la autoridad y poder del emperador no eran tan indiscutibles, ni aun dentro del Imperio, como por entonces parecía. Aun cuando su intención no era otra que encontrar un sistema de gobierno que resultase más eficaz, el único método definitivo que conocía –el despotismo monárquico con características similares al que estaba consolidándose progresivamente en España– era inviable en Alemania. Lo que no se sabe con certeza es si el factor más importante de esa inviabilidad era el respeto a las tradiciones y

derechos establecidos o las dificultades económicas, que cada vez eran más acuciantes. En 1546 los Fúcares habían advertido al emperador que no podía seguir en la idea de que continuaría obteniendo indefinidamente créditos para no amortizarlos nunca. Lo que sí está fuera de duda es que los planes de Carlos no suponían la sumisión total de la independencia de los príncipes a la autoridad del emperador, sino solamente la reafirmación de la hegemonía imperial en un reino que continuaría dividido en territorios. Su idea era que hubiera una Liga general imperial, que sirviese para estructurar organizativamente dichos territorios, y un ejército permanente para el mantenimiento de la paz y el orden. O, dicho de otra manera, todas las regiones del Imperio estarían protegidas por el emperador y actuarían como delegadas de su gobernación. La idea tenía sus antecedentes más antiguos en los lazos de los viejos Habsburgo con la extinta Liga suaba. Durante todo su reinado, Carlos había mostrado siempre preferencia por ligas de este tipo, más bien que por métodos más directos de gobierno imperial, de características similares al ineficaz *Reichsregimen* de la década de 1520. En varias ocasiones trató de resucitar la Liga suaba o algo que se le pareciera[4]. Las tres Cámaras de la Dieta (ciudades, príncipes, electores) estudiaron la propuesta del emperador y redactaron informes de contestación a ella, en los que expresaban diversos grados de conformidad con el plan. Carlos se mostró bien dispuesto a ceder en lo tocante a la independencia territorial, aun cuando de esa forma perjudicaba la idea de la Reforma. De todas maneras, al final todo quedó en mero proyecto a causa de la oposición de Baviera, único Estado que incluso entre 1547 y 1548 conservaba cierta independencia frente a los Habsburgo. El proyecto se extinguió entre verbalismos y con él desapareció la última oportunidad de crear un bloque político unitario en la Europa central que hubiera posibilitado el paso del Sacro Imperio Romano a la era de las naciones-estado. Todo lo que Carlos consiguió en 1548 fue la virtual separación de los Países Bajos, en cuanto unidad con positiva soberanía del resto del Imperio.

Carlos no tuvo más fortuna en sus esfuerzos por resolver la cuestión religiosa. Su idea original –utilizar el concilio general– había

---

[4] M. Salomies, *Die Pläne Kaiser Karls V. Für eine Reichsreform mit Hilfe eines allgemeinen Bundes (Los Proyectos del Emperador Carlos V. Para la Reforma del Imperio mediante una Confederación general),* 1953.

fracasado al dar Pablo III su aprobación, aunque de mala gana, al traslado del Concilio a Bolonia. En enero de 1548 el emperador presentó una protesta formal a este respecto. Continuaba con su propósito de terminar como pudiera con el cisma, y ahora había decidido actuar por su propia cuenta. En mayo, la Dieta proclamó el llamado *Interim de Augsburgo.* Los correspondientes artículos de fe y culto, que querían ser una especie de compromiso para llegar a la avenencia, eran poco menos que una reafirmación de la ortodoxia católica con unas pocas e insignificantes concesiones a la Reforma[5]. Carlos tenía la intención de imponer los principios religiosos contenidos en dichos artículos en todo el reino hasta que (volvía a repetirse el piadoso estribillo) un concilio general pudiera resolver todas las cuestiones pendientes. El *Interim* fracasó notablemente en todas partes, lo mismo que le ocurrió al *Interim* alternativo de Leipzig, que Melanchthon había preparado a petición del elector Mauricio. Por supuesto, el papa rechazó el *Interim* indicando que se trataba de una medida de carácter cismático, puesto que se había tomado sin su participación. Las regiones del norte de Alemania, tan decidida y firmemente protestantes, no quisieron ni examinarlo y, ni siquiera en el sur y en el centro, donde gracias a su victoria en la guerra de 1546-1547, la hegemonía del emperador era total, pudo este conseguir que el *Interim* fuera aceptado.

La oposición procedía de las gentes. Era una oposición basada en razones de fe y de principios. Lo que hizo fracasar a Carlos V no fue la política de los príncipes ni su codicia y apego a las tierras secularizadas; lo que le hizo fracasar fue el firme arraigo popular de la religión reformada, cosa que él, incapaz de comprender la autenticidad de las creencias de los demás, no había tomado nunca en consideración. Lutero había derrotado desde la tumba a su adversario, y lo había derrotado por esa única razón, razón que sería la que le hubiera servido de apoyo si aún hubiera continuado vivo y que era la que ahora le daría la victoria a pesar de todas las derrotas que pudiera experimentar en la guerra. Como advertían unas octavillas en las que se incitaba a los fieles a oponer resistencia:

[5] Por ejemplo, su declaración respecto a la última cena esquiva la cuestión de la transustanciación, pero implícitamente afirma esa doctrina al decir que «como en el sacramento de la eucaristía están presentes la verdadera sangre y la verdadera carne de Cristo, este debe ser adorado debidamente en ese sacramento». Toda la concesión que se hizo se limitó a la comunión en ambas especies.

No os fiéis del *Interim.*
Tiene al diablo tras de sí.

Las esperanzas de Carlos de llegar a la reconciliación religiosa se habían esfumado en medio del desprecio y el ridículo. Puede ocurrírsele a uno que los protestantes, que tan fervientemente defendían los principios de la fe a costa de la unidad política, estaban cometiendo un estúpido error. Esta apreciación es hoy bastante corriente entre los historiadores y entre otros que no lo son. Los que así tengan a bien pensar deberían reflexionar, sin embargo, y ver que incluso la misma reacción que provocó el *Interim* era una prueba de que existían profundos sentimientos y convicciones religiosas, que los historiadores, siempre excesivamente preocupados por la pregunta «¿Quién consiguió algo con ello?», harán mal en no tener en cuenta. Por otra parte, el mismo Carlos no era menos ferviente defensor de su propia fe. Para él el *Interim* no era un tipo de medida política, sino la concesión máxima que podía hacer en la modificación de los principios de la religión tradicional con el fin de llegar a la tan deseada reconciliación.

Tras haber fracasado la Liga y el *Interim,* Carlos se dio cuenta de que, en lo que se refería a resolver la situación de Alemania, estaba igual que antes de la guerra. Si podía imponer su autoridad y conseguir que algunos le obedecieran, era gracias al poder político y militar de que disponía. Carlos se daba cuenta perfectamente de que su situación y autoridad no tenían mucho que agradecer al título para el que había sido elegido hacía casi 30 años, sino que lo debía todo a los recursos de sus vastos dominios. En 1547 había derrotado el independiente individualismo alemán y había reafirmado la autoridad del emperador del Sacro Imperio, a la cabeza de sus tropas españolas e italianas, aunque, por supuesto, también había alemanes en su ejército. Si Carlos podía guerrear, era gracias exclusivamente a las riquezas que le proporcionaban España y América y que servían de garantía para que los prestamistas alemanes e italianos le adelantaran el dinero que necesitaba. Los impuestos de Nápoles y Brabante hicieron más por conservarla paz imperial que todos los problemáticos «céntimos comunales» que después de muchos trámites hubiera podido votar la Dieta y que, aun en el caso de que los hubiera votado, hubiera sido imposible cobrar. Alemania no quería contribuir a conseguir su propia unidad bajo la corona imperial, pero sí podía ser sometida por un emperador que dispusiera de los

medios de poder con que contaba Carlos V. Esta consideración fue el comienzo de graves acontecimientos políticos.

En 1548 Carlos empezó a pensar que las medidas que hasta entonces se habían tomado para asegurar su sucesión no servirían para conservar la hegemonía de los Habsburgo en el Imperio. Fernando, por cuya preelección él había luchado tanto en el decenio de 1530, no podía contar más que con los escasos recursos de Austria y Bohemia y, además, era muy probable que siguiera enzarzado en sus peleas con los turcos. Los verdaderos centros del poder de Carlos en España, Italia y los Países Bajos estaba previsto que pasaran a manos de su hijo Felipe. ¿No sería mejor que Felipe sucediera a su padre en todos sus cargos y que asumiera también el título de emperador cuando muriera Fernando, que no podía sobrevivir mucho a su hermano? La idea le parecía muy acertada y recomendable a todo el mundo, a todos menos a Fernando y a su hijo Maximiliano, claro está. Este último era un joven vivaz que simpatizaba con los protestantes, que se consideraba el único alemán de la familia, entre todos aquellos españoles, y que sentía muy pocas simpatías tanto por su tío como por su primo. Al insistir Carlos en llevar adelante su propuesta para que el título de emperador lo heredara su hijo Felipe, Maximiliano consiguió socavar uno de los principales pilares en que se había basado su triunfo imperial. A lo largo de todo su reinado, Carlos había podido controlar un Imperio tan esparcido gracias exclusivamente a que todos los Habsburgo se habían mantenido unidos y a que había podido confiar en que su familia gobernaría para él, no en beneficio propio. Pero aquella demanda era excesiva incluso para el propio Fernando. Siempre había servido con lealtad a su hermano, a pesar de sus frecuentes dudas y muchas veces en detrimento de sus propios intereses; pero lo que no podía hacer era condenar a su propia línea dinástica a perder el brillo imperial en beneficio de un sobrino, cuyas cualidades estaban totalmente inéditas. Hubo largas reuniones familiares, pero no se llegó a ningún acuerdo. No hubo una ruptura abierta ni tampoco una verdadera pendencia entre los dos hermanos, pero Carlos no renunciaba a su esperanza de sustituir a la rama de Austria por su hijo Felipe, y Fernando empezó a mirar primero por sus propios intereses. El sólido frente de los Habsburgo, el elemento esencial de la política alemana desde 1520, se había roto. En 1549 ya estaba al corriente de ello Mauricio de Sajonia, y para 1550 ya lo sabía toda Alemania.

El problema alemán continuaba, por tanto, sin resolver en el único momento en que Carlos estaba libre de obligaciones en otros lugares fuera de Alemania. Por otra parte, a últimos de 1549 volvieron a resurgir las esperanzas de llegar a la reconciliación religiosa, al fallecer Pablo III y ser elegido Julio III en 1550. El nuevo papa debía su elección a las actitudes antiimperialistas, y se lo agradeció sin pérdida de tiempo, haciéndose imperialista. En su decisión influyó, probablemente, el hecho de que los Farnesio continuaran dominando Parma, territorio que había sido separado de la órbita papal por dicha familia y que había sido defendido contra los españoles basados en Milán, con ayuda de los franceses. Sea ello como fuere, el resultado fue que el papa llegó a un acuerdo con Carlos V y volvió a convocar el Concilio de Trento. La segunda serie de reuniones duró desde mayo de 1551 hasta abril de 1552 y se caracterizó por las pocas ganas que mostraron los representantes alemanes, tanto luteranos como católicos, por asistir a ellas[6]. Entre los protestantes que llegaron a Trento estaba una delegación del contemporizador Branbemburgo, pero había también teólogos de Wurtemberg y de Estrasburgo y enviados de Mauricio de Sajonia. Se contaba con que llegarían también los doctores de Wittenberg, pero no hicieron acto de presencia.

Naturalmente, Carlos estaba muy esperanzado con el Concilio, pero de él no podía salir nada de provecho. En efecto, toda la situación obedecía a malentendidos deliberados. Por miedo al emperador, los príncipes protestantes habían acordado en las dos Dietas de Augsburgo de 1547-1548 y 1550 enviar representantes al Concilio, pero siempre haciendo la reserva tácita de que tendría que ser un Concilio «libre y cristiano» (no papal). Carlos, por su parte, había utilizado el aparente compromiso contraído por los príncipes para presionar al papa para que volviera a convocar el Concilio. En Trento, los protestantes sostuvieron la tesis de que todas las decisiones que se hubieran tomado en sesiones anteriores, en su ausencia, tendrían que ser revisadas. Los legados papales, por su parte, rehusaron permitir a los herejes que intervinieran en los asun-

[6] H. Jedin, «Die Deutschen am Trienter Konzil 1551-1552» («Los Alemanes en el Concilio de Trento»), *Historische Zeitschrift* 188 (1959), pp. 1 y ss. Los obispos alemanes no habían sentido nunca especial deseo de asistir al Concilio; en su mayoría procedían de familias aristocráticas, solo por accidente se habían hecho príncipes de la iglesia, y a estos personajes «les resultaba molesta la idea de los debates teológicos que estaban teniendo lugar allí» (Jedin, en *Historisches Jahrbuch,* 1955, p. 690).

tos del Concilio. Por tanto, el Concilio continuó por donde había sido interrumpido, y siguió siendo un instrumento para restablecer el poder de ataque de Roma y no una manera de poner fin al cisma. Empero la reanudación de las sesiones tuvo graves consecuencias para la política del emperador. Consciente de que iba haciéndose más viejo y de que cada vez estaba más cansado, Carlos decidió hacer un último y supremo esfuerzo por conseguir lo que él había esperado siempre del Concilio. A este fin dedicó toda su atención, se fue a vivir a Innsbruck, al otro lado del Brenner, viniendo desde Trento, con objeto de poder seguir personalmente la marcha de los debates, y, mientras la situación iba empeorando para él en Alemania, toda su atención continuaba concentrada en el sur.

La crisis que experimentó la política imperial de Carlos V, que llenó los años 1549 a 1552 y que terminó con una derrota total a pesar de ir precedida inmediatamente antes por lo que parecía una victoria, gira en torno a la persona y los intereses del elector Mauricio, que manifestó una capacidad de maniobra y una falta de principios difíciles de superar, dentro de su clase, ni siquiera en los mejores tiempos del Renacimiento italiano[7]. Lo único que le importaba a Mauricio era exclusivamente mantener y consolidar los beneficios que había obtenido mediante su alianza con Carlos V en los años 1546 a 1548. Mauricio creía que ahora se veían amenazados no por el aparente poder del emperador, sino por el resentimiento y el odio que su traición había provocado entre los príncipes protestantes. El emperador, para tenerlo sometido, procuró que la línea ernestina de Sajonia siguiera siendo débil y poco importante; de ahí surgió el deseo de venganza. Carlos había ofendido también a Mauricio por seguir teniendo prisionero al landgrave Felipe. Mauricio había dado su palabra de honor de que conseguiría la libertad de su suegro, y el hijo del landgrave, Guillermo, que gobernaba Hesse en su nombre, no hacía más que pedirle que la promesa se tradujera en hechos. Estaba, además, el problema de la ciudad imperial de Magdeburgo, que no había sido vencida en 1547, que seguía actuando retadoramente y que a partir de 1548 fue sometida a la prohibición imperial. Mauricio deseaba Magdeburgo y no podía permitir que ningún otro (y especialmente Bran-

[7] K. E. Born, «Moritz von Sachsen und die Fürstenverschwörung gegen Karl V» («Mauricio de Sajonia y la conspiración de los príncipes contra Carlos V»), *Historische Zeitschrift* 191 (1960), pp. 18 y ss.

demburgo, que tenía sus propias ideas acerca de la ciudad) ejecutara el edicto imperial. No obstante, si destruía lo que se había convertido en símbolo de la resistencia protestante, firmaría su propia perdición, puesto que se enemistaría definitivamente con los príncipes alemanes del norte y se vería reducido a depender total y exclusivamente del emperador. La habilidad con que se desenvolvió en una situación que, aunque le era favorable, resultaba enormemente complicada, es un testimonio de su destreza y su inteligencia, aunque, desde luego, nadie le podría acusar de exceso de fidelidad a ninguna de las dos causas que, en definitiva, pretendía estar defendiendo: la Reforma que continuó protegiendo en Sajonia, y la libertad de los príncipes, que, desde luego, salió beneficiada con sus actividades. De todas formas, su finalidad personal era mucho más sencilla: buscar el medro de sus propios intereses y los de su dinastía.

Sus problemas fueron puestos de relieve por el evidente descenso de la hegemonía de Carlos –el fracaso de la Liga y del *Interim* y las discrepancias cada vez mayores dentro de la casa de Habsburgo– y por el igualmente evidente resurgir de la resistencia de los príncipes a la autoridad del emperador. A primeros de 1550, Juan de Küstrin se unió a otros dos príncipes del norte para defender la religión protestante y empezaron a considerar la posibilidad de solicitar apoyo de Enrique II de Francia. Mauricio pensaba que él podía ser el blanco de cualquier alianza así. Sus relaciones con Francia, aliada de los esmalcaldanos, habían sido siempre malas, y, por otra parte, resultaba difícil olvidar que había acompañado al emperador en su victoriosa campaña de 1544. Estaba claro que el emperador no era ya un protector seguro y, en todo caso, la cautividad de Felipe de Hesse enfriaba inevitablemente sus relaciones. Mauricio decidió, por consiguiente, cambiar de aliados –olvidar al emperador, hacer las paces con Francia y valerse de la alianza de los príncipes para su propio beneficio–. En segundo lugar, para conseguir que todo saliera como había planeado respecto a sus nuevas alianzas, se proponía explotar las diferencias entre Carlos y Fernando, pero dirigiendo sus ataques solo contra el emperador y manteniendo buenas relaciones con su hermano, el rey. Todas estas operaciones tan delicadas hacían muy recomendable y necesario no cerrarse nunca ninguna puerta, tener siempre libertad de movimientos. Sería erróneo, por tanto, suponer que el elector fuera a comprometerse desde el principio

en la consecución del resultado preciso que al final se produjo. Fue jugando su baza hora a hora, manteniendo de forma asombrosa su libertad para volver a aliarse con el emperador si ello le convenía aun cuando, en términos generales, siguió el plan previsto. Y lo que es más, todo salió a las mil maravillas. En marzo de 1550 redujo su aislamiento y concertó un acuerdo con el margrave Alberto Alcibíades, útil en cuanto protestante nominal y más útil aún en cuanto jefe del ejército que había sido reclutado para ir a ayudar a Inglaterra en su lucha contra los escoceses, y que nunca llegó a participar en los combates porque la victoria del protector Somerset en aquella guerra lo hizo innecesario. Al mismo tiempo, inició conversaciones con Francia, aceptó la mala disposición de Enrique II al respecto, no tuvo inconveniente en que le dijeran que era él quien suplicaba humildemente la apertura de negociaciones, pero consiguió que las frágiles relaciones no se rompieran. Y todo esto, mientras se mantenía distanciado de Hesse, mejoraba las relaciones con Fernando y persuadía al emperador de su perseverante lealtad.

En el otoño de 1550 casi se vio obligado a descubrir sus cartas al verse en la alternativa de aceptar las órdenes imperiales de actuar contra Magdeburgo o descubrirle al emperador su cambio de rumbo. Nuevamente consiguió un espléndido triunfo con lo que parecía una dificultad. Puso sitio a Magdeburgo con un ejército imperial (pagado con las reservas acumuladas en 1548 para proporcionar a Carlos fuerzas independientes en Alemania), pero no hizo el asedio muy riguroso. Sin embargo, los príncipes del norte empezaron a tomar calmosamente medidas contra él e iniciaron la preparación de un ejército de socorro en Verden, a unos 200 kilómetros al noroeste. En enero de 1551, Mauricio se presentó ante esta ciudad, dispersó a las fuerzas militares que con tanta ineptitud se estaban preparando para la lucha contra él, y para colmo de la desfachatez y también de la habilidad se llevó consigo para su servicio el sector mejor del ejército allí reunido. De golpe se había convertido en el hombre más poderoso que había al norte del Main. La pequeña alianza de Juan de Küstrin no tuvo más remedio que llegar a un acuerdo con él, y, naturalmente, era el momento para tratar de acercarse nuevamente a Francia con muchos triunfos en la mano. En mayo de 1551 los príncipes formaron la Liga de Torgau y acordaron conseguir la libertad de Felipe de Hesse y proteger la libertad de los príncipes contra «la bestial, insoportable y

perpetua sumisión como [se practica] en España», a que, según ellos, quería someterles el emperador.

Mauricio se las había arreglado para eliminar de la lista de los posibles enemigos beligerantes el nombre de Fernando, y por el momento lo que más le interesaba era terminar con el peligro que suponía para el bando protestante. La Liga de Torgau era una garantía contra la venganza ernestina. Al mismo tiempo, seguía manteniendo el asedio de Magdeburgo, en parte para conservar su ejército en activo, y en parte para tener una excusa para no asistir a la corte del emperador, al tiempo que se encargaba de hacer saber a la ciudad de Magdeburgo y a sus aliados que todo era una farsa. Para romper las hostilidades con Carlos era necesario contar con el apoyo de Francia que, tras prolongadas negociaciones, pudo conseguirse por fin por el tratado de Chambord (enero de 1552). A cambio de la delegación de la autoridad imperial en los obispados de Metz, Toul y Verdún en Lorena, Enrique II prometió ayuda económica y militar. Por supuesto, los príncipes no tenían en absoluto ni el más mínimo derecho a ceder a nadie territorio imperial –la delegación no podía ser otra cosa que un eufemismo de anexión– y los historiadores alemanes nunca les han perdonado esta «traición» a los intereses del Imperio. Los príncipes se daban cuenta de los sentimientos nacionales y por eso justificaron expresamente la entrega de estos territorios diciendo que aquellas regiones habían sido siempre francesas, tanto por su lengua como por sus costumbres; por lo demás, los príncipes no parece que tuvieran conciencia de estar haciendo algo monstruosamente insólito. El tratado de Chambord es una clara prueba del poco sentido que tenía ya todo el concepto del Sacro Imperio Romano para esta generación más joven de príncipes. Desde su punto de vista, lo único que podía hacer el Imperio era restablecer la autoridad central a costa de sus intereses y, por tanto, dejaron de defender la idea del Imperio incluso a nivel retórico.

En todo caso, la alianza no era fácil. Enrique II no tenía la intención de ir a la guerra por la Reforma y así lo manifestó claramente. En consecuencia, los príncipes más sinceramente protestantes, que eran los del norte, se retiraron casi todos. Alberto Alcibíades fue excluido porque deseaba tener libertad para luchar por sus propias ambiciones, pero podía confiarse en que participaría en la guerra en caso de producirse. El hermano y heredero de Mauricio, Augusto, fue excluido por razones que enseguida veremos. Lo im-

portante era que Enrique y Mauricio estaban de acuerdo, si bien sus objetivos eran tan discrepantes que todavía no era tarde para que Carlos actuara. Por desgracia para él, el emperador se había negado tenazmente a admitir la verdad. A lo largo de las dilatadas negociaciones, no había hecho caso de las numerosas advertencias que había recibido, se había dedicado exclusivamente al Concilio de Trento, y no había tomado precaución alguna para hacer frente a las posibles amenazas que podían producirse en Alemania. Carlos estaba en baja forma. Ahora que había envejecido prematuramente, su inveterada costumbre de retrasar las decisiones y de dar largas a las cosas había degenerado en un verdadero colapso de la voluntad. Incluso cuando, en noviembre de 1551, Mauricio levantó el sitio de Magdeburgo, y no licenció a su ejército, Carlos se negó a prestar atención a las urgentes advertencias que le hacían Fernando y su regente imperial en los Países Bajos. Mauricio tenía como embrujado el decadente espíritu del emperador, que, agotado por 30 años de guerras y política, quebrantado su cuerpo por los dolores, estaba ahora totalmente absorto en su vago sueño de conseguir la unidad de la iglesia.

Cuando estalló la tormenta, el emperador, sin fuerzas militares, estaba inerme en Innsbruck. Sus tropas de Italia estaban comprometidas en Parma; los Países Bajos, muy lejos; sus reservas alemanas integradas en las fuerzas que Mauricio habla tenido a sus órdenes en Magdeburgo y que ahora iba a dirigir contra él. Por consiguiente, el emperador dependía ahora totalmente de Fernando, un Fernando menos inquebrantablemente fiel que antes de que hubiera comenzado la malhadada disputa de la sucesión. Además, desde el otoño de 1551, Fernando estaba nuevamente en guerra con los turcos. Había tratado de explotar a su favor una conspiración que brotó en Transilvania para someter a su control aquella parte de Hungría, pero la maniobra se llevó a cabo de forma muy poco apropiada y, en 1552, el sultán reanudó las hostilidades con gran vigor, lo que obligó a Austria a utilizar absolutamente todas sus fuerzas para defenderse, hasta que, finalmente, se hizo la paz en 1562. Las condiciones eran las mismas que en 1547, pero en esta ocasión resolvieron la situación de Hungría durante 100 años, si bien continuaron incesantemente las escaramuzas fronterizas como para recordar a las naciones que la cristiandad y el islam compartían una frontera terrestre en el corazón de Europa.

Cuando en marzo de 1552 Enrique II empezó la guerra en Lorena y ocupó los tres obispados de Metz, Toul y Verdún, sorprendió a Carlos V totalmente indefenso. En ese mismo mes, Mauricio se trasladó a la corte de su aliado, Guillermo de Hesse, y transmitió su desafío al emperador. En él explicaba que, por no haber libertado Carlos al landgrave, se había visto obligado a romper su fidelidad al emperador. Y también que, al verse forzado a aceptar la cautividad hessiana como rehén de Felipe, no podía considerarse en usufructo de su libertad y que, por consiguiente, había entregado el gobierno de Sajonia a su hermano Augusto. Como Augusto no había intervenido para nada en el tratado con Francia, Mauricio tenía el cinismo de pensar que se respetaría la neutralidad del electorado. Nuevamente Mauricio estaba jugando con dos barajas y, aun cuando sus excusas no podían tomarse en serio, sí constituían una clara sugerencia, dirigida a Fernando, de que si se le ofrecían las condiciones adecuadas, el elector haría la paz inmediatamente. «Condiciones adecuadas» quería decir, fundamentalmente, que sus posesiones de Sajonia debían verse libres de cualquier tipo de peligro o amenaza: este era el propósito que perseguía la política de mantener al electorado al margen de la guerra.

Mientras tanto, Mauricio avanzaba con su ejército hacia el sur y, en abril de 1552, invadía el Tirol. Carlos, que parecía totalmente incapaz de tomar medidas para hacer frente a este peligro, estuvo en grave riesgo de ser hecho prisionero, pero, en el último momento, escapó a través de los Alpes a Villach, en Carintia. Privado de su guardián y enterado de que al norte del Brenner había ya un ejército protestante, el Concilio de Trento se dispersó rápidamente. Para encontrarse con Carlos llegaron a Villach Antonio Fúcar, que facilitó al emperador un último crédito de gran importancia, y Fernando, bañado en lágrimas. Pero Mauricio no tenía la intención de destruir a Carlos; sabía bien que no podía tener esperanza alguna de victoria si se metía en una guerra de grandes proporciones. Al tiempo que empezaba la campaña contra el emperador, Mauricio reanudó sus relaciones, tan cuidadosamente cultivadas, con Fernando, y empezó a separarse suavemente de Francia. El emperador, que durante algún tiempo quedó completamente aturdido y deshecho, se negó obstinadamente a iniciar negociaciones personalmente, pero autorizó a su hermano a que lo hiciera. Las negociaciones, que terminaron con el tratado de Passau (julio de 1552), vinieron a demostrar, sin ningún género de dudas, que Ale-

mania estaba entonces controlada por la alianza del rey de los romanos con el elector de Sajonia. Carlos no quiso aceptar el acuerdo original porque en él se preveía que se toleraría el luteranismo, pero firmó una versión modificada que garantizaba a Mauricio todo lo que él había perseguido y ofrecía la promesa de llegar a un acuerdo en la cuestión religiosa. Felipe de Hesse había sido puesto en libertad –demasiado tarde– en febrero. El depuesto elector, Juan Federico, fue también puesto en libertad, aunque, por carecer de todo tipo de empleo, continuó voluntariamente al servicio de su antiguo carcelero. Mauricio controlaba el centro de Alemania y había consolidado su entendimiento con Fernando: la línea ernestina había sido por fin definitivamente vencida. Casi de forma accidental había destruido todos los planes que existían para reducir la independencia territorial de los príncipes y, desde luego, por accidente había salvado al protestantismo de las consecuencias de la derrota de Mühlberg.

En todo caso, la conspiración contra el emperador había creado una serie de problemas, de entre los cuales el resentimiento del emperador era el menos importante porque, una vez más, en él se había sobrepuesto el estadista al hombre humillado. Alberto Alcibíades continuaba aún a sus anchas su campaña militar, al frente de un ejército que sembraba la muerte y la destrucción a lo largo del Rin y dentro del territorio de Franconia, con el propósito de hacerse un principado personal. Y lo que era más importante todavía, los franceses continuaban en Lorena. Al llegar el otoño, el emperador, que poco antes estaba tan quebrantado y decaído, volvió a dar muestras de haber recuperado su capacidad de decisión hasta el punto de que todos los que le habían visto tan acabado en Innsbruck y Villach quedaron maravillados. La sucesión de María Tudor al trono de Inglaterra hizo surgir grandiosas esperanzas y proyectos en el viejo emperador. Casaría a su católica prima con su hijo Felipe y así podría hacerse una alianza entre Inglaterra y España para destruir a Francia. Lentamente, el emperador hizo el camino Danubio arriba, repartiendo su perdón y sus bendiciones por dondequiera que iba. Incluso consiguió que se le uniera Alberto Alcibíades, y, al llegar el mes de octubre de 1552, ponía sitio a Metz. La ciudad fue magníficamente defendida por Francisco, duque de Guisa, que allí se ganó su fama y prestigio, y en enero de 1553, Carlos tuvo que renunciar al asedio. Este fracaso terminó con él. Solo la fuerza de voluntad le había permitido con-

tinuar luchando tanto tiempo. La confusa situación de Alemania, soliviantada de nuevo por el ambicioso margrave, no parecía interesar ya a Carlos. Otros tendrían que ser los que trataran de arreglar aquello. Por una curiosa y pertinente ironía, Mauricio se vio obligado a actuar contra su anterior aliado, al que había incitado a intervenir en aquellos conflictos. En junio de 1553 destruyó el ejército del margrave en Sievershausen –Alberto Alcibíades escapó poco después a Francia–, pero él murió dos días después a consecuencia de las heridas recibidas en la batalla. Así terminaron todos aquellos manejos e intrigas, de la forma que un moralista encontraría perfectamente justificada. De todos modos, hay que decir que Alemania no podía permitirse perder entonces un político de aquel calibre, con una visión tan clara de lo que era factible y conveniente, de los medios para conseguirlo, que tanta moderación mostraba a la hora del triunfo. Su doble traición le ha hecho pasar a la historia con mala reputación, cosa que hasta cierto punto merece. Sin embargo, la doble traición de Mauricio sirvió para librar a Alemania, primero, de la amenaza de una Liga hegemónica y egoísta y, en segundo lugar, de la amenaza del despotismo de los Habsburgo. Si Mauricio de Sajonia hubiera vivido, habría podido fácilmente infundir mayor vigor y sentido comunitario del que sus sucesores fueron capaces de imbuir en la débil agrupación de principados territoriales.

A principios de 1555 toda Alemania estaba harta de conflictos y problemas y no quería más que la paz. Carlos se daba cuenta de este hecho –que, dadas las circunstancias, significaba su derrota–, pero no pudo convencerse de que tenía que hacer algo para remediar la situación. Dejó de nuevo las cosas en manos de Fernando y él se marchó a Bruselas y se dispuso a irse deshaciendo de sus poderes. La Dieta de Augsburgo, que estuvo reuniéndose desde febrero a septiembre de 1555, tenía un aspecto diferente. El emperador se encontraba ausente y el papa no estaba representado en ella. Fernando asistió a la Dieta personalmente, pero pocos príncipes le imitaron, y lo que aquella asamblea de mensajeros demostró claramente fue que lo único que quedaba del Sacro Imperio Romano era el nombre. Las prolongadas negociaciones dieron por resultado una paz religiosa que, con ciertas dificultades, duraría 63 años. Teniendo en cuenta lo que pasa con los tratados, no está mal esta pervivencia, por lo que no resulta fácil comprender por qué se dice con tanta frecuencia que la labor de la Dieta fue inútil. Las partes

acordaron tolerar en Alemania lo mismo a la iglesia romana que a las iglesias luteranas y que cada territorio siguiera la religión de su príncipe[8], y que ambas confesiones religiosas transigieran respecto a la otra en ciudades donde hubiera fieles de las dos. El proselitismo quedaba prohibido, y los príncipes eclesiásticos que se pasaran al bando luterano debían abandonar sus territorios y ser sustituidos por nuevos prelados canónicamente elegidos. Todo aquel que no estuviera satisfecho con la religión de su príncipe tendría completa libertad para cambiar de residencia y trasladarse a otro reino. Quizá fuera un desgraciado desacierto que todas las demás formas de la religión cristiana no fueran toleradas, como expresamente se acordó. Esta cláusula, dirigida contra las sectas anabaptistas, cobró una grave importancia con motivo de la expansión del calvinismo, pero esto no podía, en absoluto, preverse en 1555. Si era claro que la paz significaba que se aceptaba el cisma religioso como inevitable, aún más evidente era el hecho de la fragmentación política. La paz de Augsburgo puso fin al periodo en que Alemania había sido el punto de mayor efervescencia de Europa, y produjo un remanso que duró 300 años en la historia de Alemania. Pero al llegar la paz a aquella atormentada y desgraciada región, también desapareció de ella la gran importancia que había tenido desde la Dieta de Worms. Y, si bien la paz de Augsburgo garantizó la independencia territorial de aquellas regiones, convirtió a Alemania en un tablero de «pequeños estados» *(Kleinstaaterei),* que fue la característica de la región durante el surgimiento de las grandes naciones-estado.

Por lo demás, también en todo el resto de Europa estaba terminando una época. En 1553, el duque Cosimo de Florencia, aliado del emperador, liquidó una vieja disputa relativa a Siena y confirmó una de las enseñanzas del reinado de Carlos V: el triunfo de España en Italia. En febrero de 1556, el emperador y el rey de Francia se dispusieron a terminar definitivamente con sus diferencias firmando la tregua de Vaucelles. El hijo de Carlos, Felipe, se había casado con María de Inglaterra en octubre de 1553, pero no podían esperarse beneficios inmediatos de esta unión, puesto que el gobierno de María tuvo que dedicar los años 1554 y 1555 a combatir la rebelión y a restablecer la obediencia papal en Inglaterra. Carlos estaba enormemente cansado. Aun cuando solo tenía 55

---

[8] La famosa frase «Cuius regio, eius religio» [«Cuyo reino, cuya religión»], que compendia el resultado, no aparece en el decreto de la Dieta.

años, había sobrevivido a sus contemporáneos y, hasta cierto punto, incluso a sí mismo. Se sentía como desplazado y como si hubiera perdido contacto con la situación. Toda su vida había sido una larga lucha, dedicada al cumplimiento del deber, con muy pocos momentos dedicados a pasatiempos o al ocio. Su estado de salud era francamente malo, y el emperador estaba empezando a pensar seriamente en cuál sería su suerte en el otro mundo. Mucho de todo aquello por lo que Carlos V había luchado a brazo partido parecía estar derrumbado: Alemania, dividida; el luteranismo, consolidado; el concilio general, en suspenso, al parecer para siempre. Carlos no se sentía con ánimos para echar de nuevo sobre sus hombros todas estas cargas. Había llegado el momento de llevar a la práctica un proyecto acariciado durante mucho tiempo. En octubre de 1555, en una ceremonia solemne y conmovedora celebrada en Bruselas, el emperador abdicó el gobierno de los Países Bajos en favor de su hijo Felipe, tras haber pasado revista a los hechos de su vida en un discurso que hizo brotar las lágrimas de los ojos del orador y de su auditorio. Al año siguiente, en enero, renunció a sus reinos de España e Italia, y cedió a Fernando la corona del Sacro Imperio Romano. El poder de los Habsburgo quedó así dividido entre sus miembros austriacos y españoles. Nunca más volvió a decirse nada del proyecto de hacer emperador a Felipe. Poco a poco, en cómodas etapas, y de vez en cuando cediendo a las súplicas que se le hacían para que se ocupara de algunos asuntos importantes, Carlos llegó a España y a la casa que desde hacía mucho tenía construida para cuando llegara el momento de su retiro, cerca del monasterio de San Jerónimo de Yuste, en Extremadura. Allí pudo, por fin, vivir en paz, manteniendo el contacto con el gran mundo, al que solo él, de entre tantos potentados, había sabido renunciar. Allí siguió brindando su consejo, y allí montó alguna vez en cólera, como en 1557, cuando devolvió a Enrique II la orden francesa de San Miguel, con un mensaje insultante en el que denunciaba la felonía de Valois. Pero lo que principalmente hizo fue prepararse para la muerte, que llegó en septiembre de 1558.

El final de una época

Y este debía haber sido el final de la historia, y si no fue así –es decir, si al drama ya bien prolongado hubo que añadirle aún un

epílogo– la culpa fue del papa Paulo IV[9]. Inmediatamente después de ser elegido para el solio pontificio en mayo de 1555, Carafa volvió del revés la política de sus inmediatos predecesores con respecto al emperador. Las intenciones del papa eran claras: deseaba quebrantar el poder de España en Italia, basado en Nápoles y Milán y apoyado en las alianzas con Génova y Florencia. Paulo no solo odiaba a los españoles porque habían ocupado su Nápoles natal, sino que creía sinceramente que la idea de Carlos V de una «monarquía» universal era un impedimento para el resurgir del Papado. Frente a la concepción de Carlos, que se consideraba a sí mismo cabeza secular de la cristiandad, igual en rango al papa, Paulo IV volvió a la actitud de Gregorio VII y de Inocencio III, que había ocasionado el derrocamiento del Imperio medieval por obra y gracia del Papado medieval. Volvió incluso al recurso, consagrado por el tiempo, de llamar en su ayuda a los franceses, cosa que había servido para destruir a los Hohenstaufen en el siglo XIII, pero que, en las guerras que comenzaron en 1494, no había servido más que para asolar Italia. A pesar de lo erróneas que eran sus ideas, no cabe duda que Paulo IV tenía muchas más posibilidades que sus predecesores de desempeñar un papel activo en la política, dado que por entonces el proyecto de crear un sólido Estado a partir de los fragmentados dominios papales estaba ya muy cerca de convertirse en realidad[10]. El proceso de formación de este Estado, que había comenzado cuando Julio II capturó Bolonia y volvió a ocupar la Romaña (1506-1509), fue continuado incluso en el pontificado de Clemente VII, que sometió Ancona. Pablo III contribuyó de forma importante en este sentido al sojuzgar Umbría en la «guerra de la sal» (1540), destruir a los Colonna, los principales enemigos del papa en su propio territorio (1542), y la reintegración de Camerino en los dominios papales (1545). Las rentas papales habían venido mejorando incesantemente desde la crisis que experimentaron a mediados del decenio de 1530, y Roma se iba recuperando de las calamidades de 1527. Por consiguiente, Paulo IV parecía disponer del poder y los recursos necesarios para que la agresiva polí-

---

[9] La política de la familia Carafa la analiza exhaustivamente L. Riess, *Die Politik Pauls IV, und seiner Nepoten,* 1909.

[10] J. Delumeau, «Le progrès de la centralisation dans l'État pontifical au XVIe siècle», *Revue Historique* 226 (1961), pp 399 y ss.

tica del papa resultase menos imprudente de lo que había sido en otras ocasiones. Y, concretamente, era el gobernante indisputado y despótico que ahora dominaba los estados que la iglesia poseía en el centro de Italia.

Aunque el odio a España era el principal móvil de Paulo IV, no era el único. Al igual que los demás papas del siglo XVI, Paulo tenía una muchedumbre de parientes. Como muchos de esos pontífices, necesitaba colaboradores y prefería que le ayudaran los miembros de su familia. Por lo menos su nepotismo favoreció a auténticos sobrinos, no simples sobrinos putativos, y uno de ellos se convirtió en el personaje más destacado de su pontificado. Nos referimos a Carlo Carafa (1517-1560), que había llevado una vida ambigua y muy poco clara de aventuras, principalmente como condotiero con poco éxito, lo mismo en los ejércitos imperiales que en los de Francia. Su conducta había sido mala, aun teniendo en cuenta lo que solían ser los hombres de su profesión; y, sin duda, pueden imputársele varios graves delitos, sin excluir el asesinato. Este hombre fue hecho cardenal por Paulo IV a los quince días de suceder a Marcelo II. Paulo tranquilizó su conciencia mediante la dispensa y una absolución general. Aun en el caso de que los amigos franceses de Carafa presionaran al viejo papa en este sentido, aquella medida de carácter inmoral no debía haberla tomado un pontífice enemigo de la corrupción, reformador de la iglesia, despiadado inquisidor general. Además, fue un error. El papa quería echar a los españoles de Italia, pero el cardenal estaba mucho más interesado en hacerse de un principado para sus hermanos y para él. Esta discrepancia de objetivos creaba confusión, y tío y sobrino no se ayudaban. Como ya hemos tenido ocasión de comentar, el papa estaba casi loco y a veces le daban ataques de ira demente que hacían muy difícil negociar con él, por lo que, con frecuencia, la gente de abstenía de decirle ciertas cosas. El cardenal era astuto, irreflexivo y jactancioso. La asociación de ambos hombres no parecía augurar nada bueno en una situación que requería al menos aquella habilidad y aquel secreto en la forma de actuar de que dio muestra Mauricio de Sajonia.

En octubre de 1555, Paulo IV declaró la guerra al emperador, pero antes de que la declaración pudiera llevarse a la práctica vino la tregua de Vaucelles, que puso fin a la lucha y que, por consiguiente, frustró la política papal. Así que en el año de 1556 se produjeron repetidos intentos por parte de Roma para romper la tregua y

hacer que Francia volviera a entrar en guerra con el emperador. No era tarea fácil, en parte porque Felipe II, que había ya sucedido a su padre, había adoptado una política enormemente paciente ante todas las provocaciones. Por ser un buen hijo de la iglesia, no quería peleas con el papa; por su estado financiero, próximo a la bancarrota, no podía permitirse el lujo de la guerra; por su carácter, congénitamente inclinado a dar largas a las cosas, trataba siempre de no tomar decisiones que fueran irreversibles. Tampoco Enrique II de Francia deseaba entrar en guerra. Sus finanzas no estaban en mucho mejor situación que las de España y, por otra parte, en su corte se estaba gestando una lucha por el poder en la que los partidarios de la paz llevaban ventaja. El jefe de estos era el condestable de Francia, Anne de Montmorency, que desde comienzos de la década de 1520 había sido persona de peso en los consejos reales, aunque cayó en desgracia con Francisco I después de 1541, por oponerse a la renovación de la guerra. Al subir al trono Enrique II, volvió a solicitar los servicios de este viejo y experto estadista, que se vio considerablemente ayudado en su labor por la alianza que consiguió establecer con la todopoderosa amante del rey, Diana de Poitiers. Frente a él estaba la facción de los Guisa, nobles de Francia, aunque segundones de la casa ducal independiente de Lorena, cuyo jefe, el duque Francisco, era partidario de la guerra por razones de ambición personal. Carafa hizo grandes esfuerzos por convencer a Francia y, por su parte, el papa hizo cuanto pudo por provocar a Felipe, mediante actos de agresión, en las cercanías de las fronteras de Nápoles, y encarcelando a embajadores españoles. Al final, bien a pesar suyo, el duque de Alba, virrey de Nápoles, invadió los territorios papales y, aun cuando no hizo ni el más ligero intento de sacar partido de su aplastante superioridad, Enrique II se dejó guiar ahora por los partidarios de la guerra y rompió la tregua. El papa, lleno de sueños fabulosos de conseguir una alianza universal contra los Habsburgo, se mostró perfectamente dispuesto hasta de llegar a ser amigo de los turcos. En marzo de 1557 Guisa invadió Italia a la cabeza de un poderoso ejército. Tenía la intención de atacar Milán, pero Paulo IV le persuadió de que cruzara los estados pontificios y atacara Nápoles. Sus fuerzas, ansiosas de botín, no hicieron simpática la guerra del papa a los súbditos del papa, pero el duque de Alba se retiró.

Fue una nube de verano. La reanudación de la guerra, que tenía el propósito de hundir a España, solo sirvió para producir el

triunfo de España. En mayo de 1557 Felipe llegó a una alianza con Inglaterra para atacar a Francia y con Florencia para controlar Italia. Los ingleses no sacaron nada en limpio de la guerra como no fuera la pérdida de Calais, pero, en Italia, Guisa no realizó progreso alguno y, al llegar el verano de 1557, el papa empezó a dar muestras de que reconocía que había cometido un error. El momento decisivo de la lucha llegó en agosto: el ejército francés, dirigido por Montmorency, tenía el propósito de ayudar a la fortaleza de San Quintín, en los Países Bajos, que estaba cercada; el general de Felipe, el exiliado duque de Saboya, fue total y absolutamente destruido. El condestable y muchos otros, siguiendo la tradicional costumbre de la nobleza francesa, hicieron más grave la derrota al ser capturados por el enemigo. Guisa tuvo que volver a Francia y el papa quedó desguarnecido. Solo la invariable decisión de Felipe y del duque de Alba de actuar con suavidad salvó al molesto anciano de sufrir el mismo destino que Bonifacio VIII. En septiembre hizo la paz, y aun cuando el duque de Alba solicitó de rodillas la reconciliación, todo el mundo sabía a qué atenerse. España había reafirmado su poder en Italia y su control sobre el Papado. El papa decidió dedicarse a la tarea, más propia, de reformar la iglesia.

De todas formas, la guerra que tan imprudentemente habían renovado el papa y su sobrino continuó todavía otro año, aunque en 1557 tanto España como Francia rechazaron sus deudas y se declararon en bancarrota. La quiebra fue un golpe muy duro para la decadente economía de Amberes y arruinó a Augsburgo, y si bien no consiguió detener la guerra inmediatamente, sí hizo que su fin estuviera mucho más cercano. El gobierno de los Países Bajos había recibido unos préstamos tan exorbitantes entre 1555 y 1556 que no solo había agotado todas sus posibilidades de crédito, sino que prácticamente había acabado también con todo el dinero en metálico disponible[11]. No había de dónde sacar más, y si pudo llevarse a cabo otra campaña fue gracias a la oportuna llegada de una partida de plata americana. Afortunadamente, para Felipe II resultó ser suficiente. Aunque Guisa tomó Calais en ocho días, con lo que se acrecentó aún más la fama que había adquirido en Metz en 1552, el ejército con que invadía los Países

[11] F. Braudel, «Les emprunts de Charles-Quint sur la place d'Anvers», *Charles-Quint et son Temps,* 1959, pp. 191 y ss.

Bajos fue destrozado por el conde de Egmont en Gravelinas (julio de 1558). Francia estaba harta. Después de meses de negociaciones, se firmó la paz en Cateau-Cambrésis, en febrero de 1559. Los que habían quebrantado la tregua de Vaucelles no tuvieron buen fin. Paulo IV rompió con su sobrino a principios de 1559, pero no por ello dejó de desatar su muerte, acaecida en el mes de agosto, una violenta ola de manifestaciones populares en contra suya, a resultas de la cual nadie volvió a acordarse más de sus servicios a la iglesia. Su sucesor, Pío IV, no tuvo escrúpulos en montar un juicio amañado para procesar a los sobrinos de Carafa por asesinato, que terminó con la ejecución de estos en junio de 1560. Enrique II, por su parte, murió de resultas de una herida que recibió en el torneo que se había organizado para celebrar la conclusión de la paz.

El tratado de Cateau-Cambrésis señala, en realidad, el final de la época de Carlos V. En virtud de sus condiciones, Francia abandonó prácticamente las ambiciones que durante dos generaciones había tenido respecto a Italia, si bien conservó algunas guarniciones en el Piamonte. Devolvió Córcega a Génova y restituyó al duque de Saboya sus territorios. También renunció a Navarra, por la que se había discutido desde los tiempos de Fernando el Católico. Se intercambiaron las ciudades capturadas a lo largo de la frontera de los Países Bajos, y Felipe, que había enviudado recientemente al morir María Tudor, se comprometió a casarse con la hija de Enrique II, Isabel. No se dijo nada de los obispados de Lorena, y Fernando, que era el nuevo emperador, no tomó parte alguna en las negociaciones. Como España fue la que venció, fue también la que obtuvo la mejor parte en las negociaciones. Habitualmente suele considerarse la fecha de este tratado de Cateau-Cambrésis como el comienzo de la era de hegemonía española y, aun cuando debe recordarse que el poder de España no estuvo nunca exento de desafíos, hay buenas razones para establecer ese hito histórico. De todas formas, quizá la hegemonía de España en Europa se debiera más que nada a acontecimientos fortuitos que se derivaron de la paz: la muerte de Enrique II, que provocó el caos político y las guerras religiosas en Francia, de lo que resultó que el rival más importante de España quedó enormemente debilitado durante casi 30 años. Y, en todo caso, lo que ha dado en llamarse «Siglo de España» puede situarse, propiamente hablando, entre los tratados de Cateau-Cambrésis y el de Westfalia (1648).

Sea ello como fuere, e independientemente de lo que ocurriera en el futuro, el tratado de Cateau-Cambrésis puso el sello al pasado, al reinado de Carlos V. Hoy es corriente decir que el emperador fracasó, y puede incluso considerársele un personaje digno de lástima, cosa que no estaría, desde luego, justificada. Es cierto que no puede negarse su fracaso si se enjuicia su figura a partir del elevado concepto que él tenía de la misión imperial. En cuanto emperador universal, guardián y guía de la cristiandad, Carlos V no solo fracasó, sino que su fracaso era inevitable, porque valoró muy erróneamente sus posibilidades. Su poder descansaba no en conceptos abstractos, sino en sus dominios territoriales, y estas posiciones le causaron tantos conflictos y problemas que no pudo llevar a la práctica su proyectado Imperio universal. Además, tampoco reunía el emperador las cualidades necesarias para esa tarea. A pesar de su tenacidad y buen juicio, carecía del dinamismo arrebatador y de la profundidad de intuición que hubiera necesitado para ser un gobernante auténticamente grande. Aun cuando Lutero no hubiera nacido, Carlos V no hubiera nunca llegado a ser otro Carlomagno. Donde más evidente es el fracaso del emperador es en Alemania, porque en aquel país se inició la ruptura de la unidad religiosa, y, a pesar de todos sus esfuerzos, se consolidó en el curso de su vida. Como Carlos pasó los doce años últimos de su vida activa dedicado a este problema, es fácilmente comprensible que algunas veces se haya dicho que todo su reinado fue un fracaso. Y, sin embargo, la hegemonía de que España disfrutó en la época de Felipe II fue obra del padre, no del hijo. Carlos terminó por darse cuenta de que la base real de su poder no era el Imperio y ni siquiera los Países Bajos, que al retirarse quedaron acosados por problemas y en decadencia, sino España, con sus dos imperios marítimos, el de América y el del Mediterráneo. Y España nunca estuvo más floreciente que en la época del emperador, hasta que se produjo el hundimiento de su débil economía. El reinado de Carlos V fue el gran momento de la expansión colonial española. Por otra parte, aunque se piense que su lucha con los turcos terminó en un empate, en el mejor de los casos, a la vista de lo que luego ocurrió es claro que aquel empate fue suficiente para terminar con la amenaza otomana. Barbarroja no tuvo un verdadero sucesor, y la paz del emperador con Francia privó a los turcos de un aliado y de una base en la zona occidental del Mediterráneo. Ya no habría más degradaciones en Italia, y la derrota

definitiva de los turcos en Lepanto (1571) era ya previsible en 1559. Podría decirse, en resumen, que aun cuando el Kaiser Karl V fracasara, el rey Carlos I tuvo un próspero y afortunado reinado. Si Lutero triunfó desde su tumba en la paz de Augsburgo, Carlos venció desde la suya en Cateau-Cambrésis.

X. LA ÉPOCA

La revolución religiosa

Aunque es fácil ver que la Reforma fue una revolución, no es menos fácil comprender mal la verdadera naturaleza de esa revolución. Con demasiada frecuencia se considera al protestantismo como un mero ataque contra los abusos que había en la iglesia: la inmoralidad de los papas, la corrupción del clero, la ociosidad de los monjes, la débil y vacilante cristiandad. Especialmente los enemigos del luteranismo ven en él un movimiento exclusivamente preocupado por los aspectos puramente exteriores de la conducta de la iglesia, como si sus diferencias con la tradición se refiriesen solo a los defectos y debilidades que todos los seguidores de la vieja religión estaban, con recto juicio, acordes en denunciar. Si esto hubiera sido todo, o incluso si hubiera sido el principal motivo de la Reforma, esta no podría considerarse ni necesaria ni exitosa. Los abusos del clero y del laicado siguieron perturbando a los miembros más sinceros y devotos de las iglesias protestantes, con la misma intensidad que antes de la ruptura, y por lo menos a partir de la última parte de la década de 1540 en adelante, el resurgir interno de la iglesia contribuyó más a remediar estos viejos defectos que todo lo que pudieran haber hecho los reformadores. Si Lutero hubiera en verdad roto la unidad de la iglesia solo porque despreciaba su forma de vida, la falta de auténtica piedad, la explotación de la fe popular para fines personales y para sacar dinero que tanto daño hacían a la iglesia de principios del siglo XVI, entonces tendría mucho de verdad la acusación que le hacían los humanistas erasmistas y los reformadores católicos, que después se ha venido repitiendo con frecuencia, de que Lutero ponía en peligro, de forma insensata, todo aquello que era esencial en beneficio de lo que era solo accidental. Y dicha acusación podría, además, subrayarse alegando, con pleno derecho, el fracaso que habían experimentado los protestantes en su intento de cambiar la naturaleza

humana de la noche a la mañana y de hacer a la gente «piadosa»: el fracaso, precisamente, de la iglesia de Calvino en Ginebra, tan aleccionador ejemplo para aquellos que creían en la posibilidad de fundar repúblicas santas en la tierra. Los reformadores no solo habían rasgado la túnica inconsútil de Cristo sin necesidad, simplemente porque habían exagerado la importancia de unas cuantas manchas insignificantes que había en ella, sino que, además, ni siquiera habían limpiado aquellas motas en el trozo de túnica que, al rasgarla, habían retenido en sus manos.

Esta insistencia en los «abusos» pierde totalmente de vista el verdadero problema y la verdadera revolución, aunque, desde luego, es cierto que la indignación ante las inmoralidades contribuyó a apartar a muchos de Roma. Lo mismo Lutero que, después de él, Calvino eran hombres profundamente religiosos y además versados en teología; su revolución se desarrolló precisamente en el campo de la teología y de la religión. Y este es el hecho por el que hay que empezar la historia, sean cuales fueren los subproductos y efectos secundarios que, además, pueda haber en ella. Lutero no riñó con la iglesia solo porque la consideraba enferma y corrupta, sino porque veía en ella algo diabólico, algo que no era cristiano. En opinión de Lutero, la religión papista no quería «dejar a Dios ser Dios» (para usar su forma de decirlo), sino que trataba de adaptar a Dios a las necesidades del hombre. El concepto medieval de la religión partía del hombre para llegar a Dios, hacía hincapié en la relación de lo humano con lo divino y se servía de la razón para descubrir a Dios. Su teología presentaba un universo comprensible y útil para el hombre. Esta concepción teológica no solo es perfectamente compatible con la auténtica piedad, sino que, además, hay razones para considerarla prudente y consoladora. Pero puede, igualmente, pensarse que no acierta a ver lo que constituye la esencia del cristianismo (lo que representa al mismo tiempo su fuerza y su punto débil), es decir, su fe en un Dios que no tiene nada que ver con todo lo que es humano. Lutero, sin embargo, parte de la primacía de Dios y hace hincapié en su relación con el hombre. Lutero saca del concepto judeocristiano de la omnipotencia de Dios su conclusión lógica: el hombre no puede influir, ni persuadir, ni sobornar, ni amenazar a Dios; lo único que puede hacer es abandonarse, rendirse a la omnipotencia divina. La salvación del hombre no es, por tanto, consecuencia de la justicia de Dios, que recompensa así los esfuerzos del hombre para evitar el pecado, o

para arrepentirse si sus fuerzas no fueron suficientes para evitarlo, sino de la misericordia y el amor de Dios, que concede su gracia sin tener en cuenta ni los méritos ni los esfuerzos del hombre, en un acto de amor, del único amor puro que existe –sin rastro de egoísmo ni de autosatisfacción[1]– y del que solo Dios es capaz, pero que Él pide a los hombres. Toda la compleja y con frecuencia oscura teología de Lutero parte de la experiencia religiosa en que encontró la paz que inútilmente había procurado conseguir antes con «las buenas obras». Lutero se sabía incorregible pecador, incapaz de evitar lo que llamaba concupiscencia (pecado que consiste en obrar bien, pero no solo para complacer a Dios, sino buscando los intereses del propio yo). Pero Dios le había asegurado que estaba «justificado» y perdonado. De acuerdo con esto, Dios ha de ser puro amor, amor irracional que ni paga una deuda ni hace justicia, sino que se complace en dar la vida eterna a todos aquellos que quieran abrir sus almas a la fe en Él. De esto se seguía la total aniquilación de la estructura de la iglesia católica, en cuanto instrumento del Dios juez. Los medios que la iglesia ofrecía al hombre para conseguir la salvación tenían que parecerle a Lutero simples formas de tratar de ejercer coacción en Dios, o de intentar sobornarlo para que concediera su amor divino, por lo que había de considerarles blasfemos.

No es tema de este libro examinar hasta qué punto tenía razón Lutero en entender de esta manera la iglesia de finales de la Edad Media, pero, desde luego, su forma de enfocar el problema estaba justificada, y los temas a que se refería eran pertinentes. En todo caso, no cabe duda que su concepto de la salvación, fundamentado en su idea de Dios, representaba o una total innovación doctrinal o una vuelta igualmente revolucionaria al primitivo cristianismo, como Lutero personalmente creía. Sus simpatías por una fe más sencilla se refleja en su desconfianza ante la filosofía. La Reforma protestante creó su propia dialéctica y tuvo sus propios escolásticos, pero nunca pudo llegar a rivalizar con los logros metafísicos e intelectuales de Roma ni del pasado ni del futuro. Era natural que

[1] Como antes hemos indicado (en «El significado del calvinismo», cap. VIII, p. 229), la teología, más rigurosa, de Calvino, que en muchos aspectos representa un desarrollo de la de Lutero, introduce, sin embargo, un elemento de impureza en el amor de Dios por los hombres, al puntualizar que la finalidad de la elección de los predestinados es el deseo de Dios de probar su divina misericordia.

para Lutero la razón resultara un instrumento presuntuoso. En su teología de Dios y de Cristo –aunque debe precisarse que no repudiaba la razón en el estudio del hombre y del mundo– la razón no tiene cabida, porque la razón es humana y porque todo razonamiento acerca de Dios le fuerza a desplazarse de su posición de centro de las cosas. Este volver a hacer de Dios el centro vital de la religión y la teología fue un logro cierto de la teología de la Reforma, que resultó posible gracias a su forma de entender a Dios como amor, y que eliminó la necesidad, tan imperiosamente sentida durante la Edad Media, de intermediarios e intercesores. La Reforma tenía que condenar, en consecuencia, todos los demás cultos de los santos y de la Virgen María por idólatras, puesto que menoscababan la dignidad única de Dios, y por blasfemos, puesto que demostraban falta de fe en la inconmensurable bondad divina. Lutero se sentía tan seguro de la gracia que no veía ni la necesidad ni el sentido de recurrir a medios subsidiarios de llegar a Dios. Pero esta seguridad no la ha podido tener siempre todo el mundo. Desde el principio, el protestantismo fue una religión más difícil que aquella de la que se había separado.

Naturalmente, la teología afectó también las doctrinas acerca del mundo real, del mundo de los hombres pecadores, y en este campo la Reforma influyó, hasta cierto punto, en sentido inverso. En religión, Lutero y sus seguidores intensificaron, purificaron e incluso espiritualizaron el problema fundamental del sentido de Dios y su relación con el hombre. En la vida corriente de todos los días suprimieron todos los signos visibles de lo espiritual. Como todos los hombres estaban a igual distancia de Dios y todos dependían igualmente de su misericordia –eran igualmente capaces o incapaces de llegar a Él–, en la concepción protestante no podía haber un lugar especial para un tipo especialmente espiritual de personas. No solo son sacerdotes todos los creyentes, sino que ningún creyente puede ser monje. Todos los hombres pueden y deben vivir una vida religiosa cualquiera que sea la situación en que se encuentren o la profesión que desempeñen, y vivirán esa vida religiosa si emplean su «llamada» (su lugar en el mundo) para hacer obras de amor al prójimo. La religión medieval repudiaba al mundo y admiraba a los que renunciaban a él para buscar la perfección del espíritu. En la Edad Media un «religioso» era un miembro de una orden ascética. Los protestantes tampoco consideraban, desde luego, al mundo como algo bueno. Al igual que para el resto de los

que se llaman cristianos, el mundo tenía que ser para los protestantes una consecuencia de la caída. De hecho, la nueva religión adoptó un concepto mucho más humilde de la natural perfectibilidad del hombre en relación con la absoluta bondad del Ser divino, que el que podría aceptar una iglesia poseída de su poder para atar y desatar. Empero, el mundo era para el protestantismo un habitáculo apropiado para el hombre en su peregrinaje hacia la vida eterna; una mansión que ningún hombre puede ni debe esquivar. Por otra parte, al negar la utilidad de las buenas obras perdían su sentido los servicios comunitarios (si así puede llamárseles) que realizaban los monjes medievales, con sus plegarias y misas, que eran eficaces porque, por haber renunciado al mundo, estaban en vías de adquirir méritos para el cielo. Dicho en pocas palabras, el protestantismo procuró difundir la religión por todos los aspectos y actividades de la vida y, por ello, todas las manifestaciones de la vida eran aspectos de la vida religiosa. Para utilizar la famosa frase de Max Weber, su ascetismo funcionaba dentro de este mundo, no fuera de él[2], lo que equivale a decir que era en el trabajo y en las ocupaciones de cada día donde había que llevar una vida que fuera grata a Dios y conforme con la ley divina. La natural consecuencia de esta doctrina no sería tanto, dadas las necesidades y tendencias humanas, la santificación del mundo como la secularización y la «privatización» de la religión. En todo caso, contribuyó a terminar con el ascetismo puramente formal, vacío de verdadera espiritualidad e incluso de honradez e integridad, que era uno de los peligros que acechaban constantemente a la vida monástica.

En términos generales, los resultados que produjo la auténtica renovación religiosa provocada por Lutero no fueron siempre los que él hubiera deseado. La religión institucionalizada, a la que él atacó, se veía debilitada por su propensión a la corrupción, por su excesiva manga ancha para las debilidades humanas y su condescendencia con el altanero orgullo jerárquico. Sin embargo, su fortaleza radicaba en que brindaba una organización visible, un personal especializado y un apoyo para las incertidumbres y la ansiedad de los hombres. Además, constituía un principio supremo de orientación y una norma positiva, lo que libraba a la religión de los capri-

[2] «Innerweltliche Askese», que no significa el ascetismo del mundo interior del hombre (el ascetismo personal de un alma), como parece que algunos traductores han entendido, sino el «ascetismo» de vivir la vida religiosa en el mundo.

chos y altibajos de la conciencia individual. Las explosiones de militante entusiasmo y misticismo que acosaron a la Reforma desde el principio eran una advertencia (que, en todo caso, Lutero tuvo bien presente); aquellas excentricidades pudieron ser dominadas, sin embargo, y tan injustificado estaría juzgar al protestantismo exclusivamente por sus Müntzers y Jans de Leyden como condenar globalmente a la iglesia de Roma por sus prelados acomodaticios o por sus frailes mujeriegos. Pero había un peligro más grave que acechaba al protestantismo, por ser este una religión que ponía enteramente su confianza en la obra de Dios en el alma de cada persona; las nuevas iglesias tuvieron que hacer frente desde el principio a las constantes divisiones que ellas mismas habían provocado al rechazar la autoridad de una única iglesia universal. El peligro, tan aireado por sus adversarios, de que las personas que se creyeran distinguidas con la gracia de Dios no harían caso en absoluto de la ley moral, no llegó a constituir nunca un problema. Ni en esta época ni en las siguientes abandonaron nunca los protestantes en su conjunto la observancia de la moralidad que regía en su tiempo. Y, lo que es más, si acaso, tuvieron siempre mayor tendencia al rígido puritanismo que al hedonismo despreocupado. Lo que sí pasó, desde luego, fue que cada vez se insistió más en lo personal y en el derecho del individuo a formar sus propios juicios. De todas formas, no se debe asociar con excesiva ligereza el protestantismo con el culto a lo personal (como con tanta frecuencia ocurre), porque, en términos generales, los vínculos sociales de las sociedades reformadas resultaron tan eficaces para proporcionar uniformidad como los edictos de la iglesia en el anterior sistema organizativo. En cualquier caso, es cierto que, por su propia naturaleza, la doctrina protestante animaba al individuo a depender de sí mismo y a guiarse por sus propios criterios, y no deja de estar justificada la tradicional opinión que relaciona la religión protestante con los movimientos de libertad política y de cambio social. Pero estas cosas son difíciles de probar y justipreciar, porque es igualmente cierto que el protestantismo presentaba un especial atractivo para aquellas personas y sociedades en que existía una fuerte tradición de derechos individuales y de instituciones libres. Después de todas estas consideraciones, lo único que puede decirse, en resumen, es que el fracaso de Lutero y Calvino en ganar para su causa a toda la cristiandad hizo que se subrayaran los aspectos de sus doctrinas que atacaban a la autoridad o animaban al hombre a buscar dentro

de sí mismo las últimas razones de todo, en detrimento de aquellos otros en los que se aconsejaba la sumisión al orden establecido.

Esta levadura de personalismo e individualismo sería la que con el tiempo haría volver a la revolución religiosa sobre su misma esencia para promover una nueva causa en el mundo. No se puede tener sometida a la razón indefinidamente, y el respeto que el protestantismo sentía por el alma individual podía hacerse extensivo, y de hecho se hizo, a la forma de pensar individual. Si es cierto que la Reforma, lo mismo a nivel teórico que en el plano de los hechos inmediatos, fortaleció –y hasta renovó– la preocupación por la religión y la teología, no es menos cierto que su ruptura con los viejos moldes constituyó la necesaria fase preparatoria para la secularización de Europa. Poco importa que esto nos parezca bien o mal. Lo que debe contar es el hecho de que sin el protestantismo, sin la destrucción en tantos países del instrumento (por poco efectivo que fuera) de control de las actividades intelectuales, serían impensables los grandes progresos que el pensamiento secular haría pronto. Aun cuando la Reforma partía de supuestos y actitudes que son esencialmente ajenos a los vigentes en la Europa moderna, la revolución científica y la liberación de la religión del control político deben mucho a un movimiento que no se propuso ninguna de esas cosas. Análogamente, también tiene su origen en la Reforma la idea de la tolerancia en cuestiones de creencias, cosa que, en sí misma, es un aspecto necesario del estado secularizado. Indudablemente, a corto plazo, la Reforma sirvió para agudizar el radicalismo y el fanatismo, para dar mayor vigor a las fuerzas represivas y partidistas, para alegrar y dar la razón a los rígidos e intolerantes. El cisma hizo que todas las partes adoptaran una actitud beligerante y aniquiló rápidamente aquella buena disposición a permitir diferencias de opinión que algunas veces había habido en la iglesia medieval. Sin embargo, el mismo hecho del cisma empezó pronto a influir en sentido inverso. Las guerras ideológicas se agotan pronto en sí mismas. Es cierto que los hombres luchan con mayor ardor por una idea que por conseguir una ventaja material; pero también es verdad que luchan más tiempo por el pan que por una idea. El pan desilusiona menos. Tanto como de las ideas, la tolerancia sería consecuencia de la indiferencia, y cada vez había más gente indiferente, porque cada vez eran más los que se daban cuenta de que las cuestiones en litigio no merecían una guerra o no podían decidirse con una guerra.

Hablando con propiedad, la Reforma no fue un movimiento en pro de la libertad de conciencia y de pensamiento. En aquellos lugares en que triunfó de forma más completa, en Ginebra o en Massachusetts, por ejemplo, sometió la mente de los hombres a un control aún más feroz que el que existía en el antiguo orden, o hizo que Roma montara un sistema represivo aún más temible. Lo mismo que la iglesia católica, los reformadores pensaban que estaban en posesión de la única verdad que existía, y, por otra parte, estos reformadores trabajaban en colaboración con príncipes que consideraban las discrepancias religiosas como necesariamente equivalentes a la sedición. No obstante, la Reforma evocaba el mensaje personal del cristianismo primitivo; la Reforma creó dos bandos y en cada uno de ellos podían encontrar refugio los exiliados del otro, y como ninguno de estos bandos pudo destruir al contrario, en último término, las guerras y la persecución religiosas resultaban evidentemente absurdas. Por todo esto puede, con verdad, decirse que la tolerancia, la diversidad de opinión y el respeto por las creencias de los demás no podían ser realidad hasta que no se hubiera destruido el poder monolítico de la iglesia.

De todas formas, en la época en que Lutero escribía sus tratados doctrinales todos estos acontecimientos no eran más que sombras de un futuro insospechado y, además, hay razones para sostener que el efecto inmediato de la Reforma, efecto posiblemente perseguido de modo deliberado, fue el amordazamiento del libre pensamiento y de la libre investigación. ¿Ahogó el protestantismo al humanismo? Evidentemente, el protestantismo no destruyó la mecánica de los estudios humanistas que, de forma latente, inspiraban todo el pensamiento y especialmente la enseñanza en ambos bandos. Pero es posible que sí matara el espíritu del humanismo, cosa en la que, sin duda, estarán de acuerdo los que piensan[3] que el espíritu humanista era «moderno» –laico, escéptico, científico, esencialmente racional–. Como con tanta frecuencia ocurre, depende de los hechos que examinemos. La denuncia que hace Erasmo de la religión y la filosofía, a las que acusa de oscurantismo, de monasticismo y de formalismo vacío, pueden hacerle aparecer como un precursor de Voltaire, y, ciertamente, se atrajo las sospechas de los más romos defensores de la ortodoxia: la Sorbona y similares. Pero los que consideran a Erasmo moderno, o lo prefieren

---

[3] Por ejemplo, H. R. Trevor-Roper, *Historical Essays,* pp. 35 y ss.

a Lutero[4], deben examinar sus obras populares, en las que tanto se basó su vasta influencia; obras como los sentenciosos e ilegibles *Adagia,* colección de proverbios corrientes con comentarios sobre temas de actualidad, o como el *Enchiridion Christiani Militis (Manual del soldado cristiano),* libro ubicuo y de una pedestre y tediosa piedad. Estos adjetivos se usan deliberadamente y describen la reacción que probablemente provocarán en un lector moderno estas obras, tan diferentes de sus interesantísimas cartas o incluso de una sátira (de la que solo algunas partes conservan su interés) como el *Elogio de la locura.*

Los contemporáneos de Erasmo manifestaron su reacción, muy diferente, comprando estos libros en tales cantidades que Erasmo fue el primer, y durante mucho tiempo el único, autor que pudo vivir de la pluma. No hay nada que ilustre mejor la tontería de interpretar el siglo XVI desde los valores del siglo XX que la admiración indiscriminada por el humanismo, a no ser que sea admiración indiscriminada por una u otra de las formas de cristianismo entonces corrientes. Lamentar llorosamente la desaparición del humanismo, con su credulidad para la astrología y la magia y con su blandengue sentido religioso, y decir que con él murió la razón a manos del malvado Lutero, es una prueba de confusión mental. El que lea lo que Lutero escribió sobre los Gálatas o sobre la libertad del cristiano después de haberse medio dormido con las perogrulladas del *Manual* de Erasmo, entenderá por qué aquel elevaba los espíritus de los hombres por encima de las cosas cotidianas y por qué este los divertía en sus ratos de ocio. Y para darse cuenta de esto no se necesita ser cristiano. Ciertamente, los humanistas, y especialmente Erasmo, tenían cosas mejores –con más nervio– que su aburrida y laboriosa religión o su trabajosa indignación ante unos abusos cuyas raíces no se molestaron en buscar, pero el problema es que entonces atraían a sus prosélitos por lo que ahora nos resulta el aspecto menos satisfactorio, intelectualmente hablando, del humanismo. En Erasmo hay manifestaciones de ese tipo de pensamiento crítico y certero que atrae a las generaciones a lo largo de los siglos, pero que brillan por su ausencia cuando, al opinar sobre la Reforma, se pone a nadar entre dos aguas. El siglo XVI no es el siglo XX; su religión o su escepticismo no son los de nuestra época; sus humanistas se sentirían tan disgustados y desconcerta-

[4] ¿Es necesario preferir a uno de los dos?

dos por los que hoy se consideran, un poco a la ligera, sus herederos, como estos por ellos.

Lo que importa es saber si la Reforma luterana fue realmente necesaria o si la iglesia hubiera podido ser renovada y restaurada por aquel extenso y difundido movimiento de humanismo cristiano que se inspiraba en Erasmo y que (como hemos visto) contribuyó sin duda a preparar el terreno para los ataques más radicales del protestantismo. Ambos tenían mucho en común al atacar los abusos, y por lo menos Erasmo, educado en la religión individualista y personal de la *devotio moderna* de los Países Bajos, representaba una de las corrientes que apuntaban hacia una forma menos institucionalizada de cristianismo que luego siguió Lutero. Sin embargo, entenderíamos erróneamente tanto la naturaleza del problema religioso como la del humanismo cristiano si pensáramos que Lutero fue demasiado lejos sin necesidad, y que, de forma censurable, inyectó un violento irracionalismo en lo que debía haber sido una reforma sensata y moderada. Los mismos adjetivos que hemos empleado sugieren las diferentes posiciones. Los defensores del orden establecido podían permitirse el lujo de no hacer caso de las personas sensatas y moderadas. El humanismo cristiano fue un movimiento de intelectuales –aunque, desde luego, no de todos los intelectuales– y nunca produjo el más pequeño impacto en la gran masa de cristianos de todas las categorías. Su propósito era conseguir la purificación de la iglesia sin destruirla, objetivo noble, por cierto, pero que dio pocas señales de concretarse en realidades. Puede que acá o allá un obispo reformista como Giberti, un reflexivo estadista como Gattinara o un santo fervoroso como Contarini trataran de poner en práctica el programa del humanismo cristiano; pero la verdad es que para 1520 el viejo orden no había experimentado modificación alguna, ni se había debilitado su corrompida influencia y poder, y que los pequeños éxitos que posteriormente se apuntó el humanismo cristiano más se debieron al temor que inspiraba Lutero que a la influencia de Erasmo. Además, no es cierto que Lutero fuera mucho más allá que Erasmo en pasión y violencia; lo que ocurrió fue que su punto de partida fue diferente y más revolucionario. Las preocupaciones éticas de los humanistas, que indujeron a algunos a canonizar a Sócrates y a equiparar el cristianismo con las doctrinas de los estoicos, poco intervinieron en el pensamiento de Lutero. En sus enseñanzas proféticas, la Reforma no desempeñaba, en el mejor de los casos, más

que un papel accidental. Lo esencial de la Reforma, y lo que la hizo tan enormemente atractiva, no fue –para decirlo de nuevo– su ataque contra los abusos, sino su reinterpretación positiva, y necesariamente revolucionaria, de la religión cristiana.

Arte, literatura y ciencia

Revolución religiosa, resurgimiento religioso; estos hechos se reflejan también hasta cierto punto en las artes de la época, si bien en este campo artístico Italia y el Renacimiento desempeñaron un papel más amplio que Alemania y la Reforma. La mayor parte de las pinturas de la época son, desde luego, retratos. También los pintores tenían que vivir, y lo que pedían y lo que compraban los clientes eran retratos. Los que quieran (y puedan) verán quizá en esta larga serie de representaciones realistas, ciertamente mayor que en ninguno de los siglos anteriores, una manifestación del culto a lo individual, a lo personal, que, según dicen, era el sello del protestantismo. Pero la verdad es que eran personas de todas las creencias religiosas y, posiblemente, sin ninguna, las que se hacían estos retratos, porque era lo que se llevaba, porque la mayor riqueza o los gustos predominantes fomentaban la imitación en toda Europa de esta moda italiana. El pintor de retratos era el fotógrafo de la sociedad del siglo XVI, y las simpatías de que gozaba ejemplifica la manera en que la idea de «sociedad» –de una elite social ansiosa de dejar constancia de sí misma y de dar a conocer su existencia a gentes de parecida condición de otros lugares– era una tendencia dominante del Renacimiento. Como en los demás tipos de pintura, en los retratos puede distinguirse, en términos generales, un estilo del norte, o germanoflamenco, y un estilo del sur, o italiano. El primero lo ejemplifica mejor que nada el despegado pero sutil realismo de Hans Holbein «el Joven» (1497?-1543), lo más destacado de cuya obra son los dibujos. El estilo del sur, o italiano, alcanza su cumbre de penetración psicológica y de comentario mordaz con el veneciano Tiziano (*ca.* 1490-1576). Desde luego, en esta época el norte aprendió mucho de Italia, verdadero centro del arte de entonces; pero si comparamos los dibujos de Windsor de la corte inglesa que hizo Holbein con los afectivos estudios que Tiziano hizo a Carlos V, o con su implacable retrato de Pablo III, podremos ver la diferencia que existe tanto entre los artistas como entre las tradiciones.

Se pintaban retratos porque había demanda. Por esa misma razón se hacían también otros géneros de pintura, con más probabilidades de reflejar las creencias nucleares de sus autores. Hasta el propio Tiziano, un artista tan claramente mundano, que tanta fruición encuentra en el color y las plácidas formas clásicas que eran el distintivo del Renacimiento del *Quattrocento,* abandona en el decenio de 1520 el marco semipagano en que hasta sus figuras religiosas se desenvolvían y, libre para hacer lo que le plazca, se entrega a un misticismo radicalmente distinto de su otro arte empírico y vitalista. Su contemporáneo más joven, Tintoretto (Jacobo Robusti, 1518-1594), crea el ambiente para iniciar la marcha hacia el barroco que se conoce con el nombre de manierismo, después de haber dejado atrás las tradiciones clásicas. Lo mismo sus temas que su espíritu reflejan la renovada influencia de la religión cristiana en la Italia de la Contrarreforma. En los artistas alemanes la tendencia es similar, pero menos sorprendente, porque, con excepción de lo que Italia les enseñara, no tenían una tradición de pintura mundana que oponer a los logros de hombres como Leonardo o Rafael –que hasta cuando pintan temas sagrados los impregnan de sentimientos tan humanos, gozo o tristeza, que bien poco hacen pensar en lo sobrenatural–. Los pintores nórdicos heredaron, por el contrario, el mundo atormentado y regido por genios demoníacos con que se expresa el malestar del siglo XV (como en la obra de El Bosco). Hasta una personalidad tan equilibrada como la del gran Alberto Durero (1471-1528) manifiesta también esa herencia, por ejemplo, en su bien conocido grabado *El caballero, la muerte y el demonio,* y no solo, como cabría esperar, en la figura de pesadilla del demonio, sino, de forma más sutil, en la atormentada figura del caballero. Durero no vivió lo suficiente como para dar todo lo que hubiera podido al movimiento de la Reforma, con el cual se sentía totalmente identificado. Su rival, Lucas Cranach «el Joven» (1472-1533), pasó la mejor parte de su vida en Wittenberg y fue el más consumado de los muchos propagandistas que sirvieron a la causa de Lutero. Otra cosa es puntualizar si, por lo demás, las escenas góticas de Cranach y sus magníficos desnudos sin huesos –un arte que se nos antoja cosquilleante e insinuante– contienen un importante mensaje de renovación religiosa. En términos generales, puede decirse, sin embargo, que lo mismo en la temática que en las formas la religión reemplazó a las manifestaciones humanistas o paganas.

El caso más sorprendente entre todos es el del artista más sobresaliente del siglo –pintor, escultor, poeta–, Miguel Ángel (1475-1564). Por supuesto, un genio de su calibre no expresa a su época, sino que se expresa a sí mismo; una gran parte de la larga vida y de la enorme producción de Miguel Ángel no hace más que testimoniar el peregrinaje de un alma atormentada y llena de tensiones. En su yo interior, en su lucha consigo mismo y con su Dios, Miguel Ángel se parece a Lutero. Pero hay algo que tiene una importancia más general en lo que se refiere a la dirección de su peregrinaje. La obra de Miguel Ángel fue siempre enteramente suya, pero, al mismo tiempo, mantuvo sus vínculos con la obra de su tiempo. Su *David,* la escultura que le valió su primera fama, es pura expresión de humanidad, no una historia contada en piedra. Es también, por consiguiente, un resultado final, la última meta del humanismo clásico del Renacimiento. La obra de su edad adulta –el techo de la Capilla Sixtina, cargado de belleza y simbolismo estrictamente humanos y, no obstante, profundamente religioso, o el *Moisés* de la tumba de Julio II, un profeta distintamente humano– es prometeica en el sentido de que es perfectamente consciente de la divinidad de los dioses, pero, al mismo tiempo, rivaliza vigorosamente con ellos, proclamando la grandeza del hombre incluso frente a la grandeza de Dios. Cuando de estas obras se pasa a las de sus últimos años, al *Descendimiento* de la catedral de Florencia, por ejemplo, o, mejor aún, a la *Piedad,* que ha prescindido ya por completo del clima humano del arte clásico y renacentista, uno se adentra en un mundo diferente, un mundo en el que impera el espíritu de la religión. El Dios de la Capilla Sixtina es el Dios de la prerreforma, la respuesta del hombre al problema del universo. El Dios de la *Piedad* es el Dios incomprensible de Lutero y Loyola, preocupado por el hombre, desde luego, pero a su forma, de una manera que solo la fe, no la razón, puede captar.

Igual ocurre en el mundo de la poesía, donde, aunque por supuesto continúan los temas profanos, el puesto de honor lo ocupa la religión. Lutero era un poeta, y esto es un dato importante para entender su personalidad y su obra. Si hubiera vivido en otra época, quizá hubiera corporeizado su universo espiritual en un poema épico, en lugar de en una iglesia nueva. Dentro de las circunstancias que le tocó vivir, dio expresión a su genio poético modelando la lengua alemana al traducir la Biblia y escribiendo himnos religiosos. Junto a la masa de plegarias de este tipo, de muy poca calidad,

que se escribieron, los himnos de Lutero sobresalen por su pasión, su sinceridad y su maestría. También Calvino probó suerte con la poesía y tradujo los salmos, y aunque su prosaico temperamento le impidió descollar en esta empresa, sirvió para hacerle ver que las musas no tenían especial predilección por él y, en consecuencia, no tuvo inconveniente, sino al contrario, en remplazar su versión de los salmos por la de Clément Marot, que era un auténtico poeta, aunque de segunda fila. Las obras más características de la época en toda la Europa protestante son estos géneros y otros similares de poesía religiosa, aunque también abundaron los poemas de carácter no religioso. También en este terreno, y a pesar de su decadencia, es Italia la que marca el paso. El ímpetu maravilloso del Renacimiento estaba ya dando muestras de agotamiento; la literatura italiana empezaba a entrar en su edad de plata, con aquellos ciclos de tediosos sonetos que, unos tras otros, aplicaban los sentimientos convencionales a las Celias y Artemisas convencionales, bajo la inspiración directa de la Laura de Petrarca. Por supuesto, había excepciones, y entre ellas, los sonetos de Miguel Ángel, en los que aparece la misma sedienta búsqueda, la misma brutal desesperación que aparece en sus obras plásticas. Pero lo más característico de la que se escribe en Italia por esta época es la prosa refinadamente cínica, como en las comedias de Maquiavelo o en el espléndido periodismo amarillo del vivaz Pietro Aretino (1492-1556), que se ganaba la vida –y bien ganada, además– con la pornografía y el chantaje literario.

Al tiempo que la nueva poesía se osificaba en su patria chica, estaba empezando a influir en otros países. Los esfuerzos que sir Thomas Wyatt y Henry Howard, conde de Surrey, hicieron para aclimatar al inglés el arte poético italiano no dieron, ni mucho menos, los frutos que en Francia consiguieron los seis escritores de la llamada Pléyade. Uno de ellos, Joachim du Bellay, publicó en 1549 el manifiesto de la escuela, en el que abogaba por nuevas formas y nuevo vocabulario para la poesía francesa. El que más éxito obtuvo fue Pierre de Ronsard (1524-1585), quien con sus sonetos profanos y sus odas e himnos religiosos hizo que la literatura de su país alcanzara nuevas cimas. Alemania, por su parte, se mostró impermeable a estas influencias; su fervor nacionalista cerró el paso a todas estas cosas «Welsch» (italianos, franceses y pueblos romanizados); sus poetas continuaron escribiendo en el casero, y con frecuencia chabacano, estilo del pasado, si bien de vez en cuando

(por ejemplo, en las piezas de teatro del zapatero y maestro cantor de Núremberg, Hans Sachs) consiguieron obras de un cierto vigor y atractivo. En términos generales puede afirmarse que la influencia de Italia fue, sin duda, beneficiosa, sirvió para dar naturalidad y disciplina al lenguaje, lo que supuso un logro revolucionario en el desarrollo de idiomas vernáculos flexibles, que conducirían, a su vez, a los afortunados logros de la Inglaterra de Shakespeare o la Francia de Racine. De todas formas, algunos de estos poetas, especialmente Wyatt y posiblemente hasta Ronsard, escribían mejor cuando menos preocupados estaban por su misión de innovadores.

En la prosa los idiomas vernáculos se liberaron también de la rigidez e incapacidad del pasado, siguiendo igualmente en este caso el ejemplo de Italia, única lengua europea que había alcanzado su madurez. No se necesita más que comparar las obras en latín de Tomás Moro con su prosa inglesa para ver cuán superior era aún en sutileza el idioma latino de los eruditos, si bien era con frecuencia inferior a las lenguas vernáculas en vigor y originalidad. Cuando el francés y el inglés hubieron aprendido del latín y el italiano a ampliar su vocabulario, a simplificar la sintaxis, a dar variedad a sus formas de expresión, apareció la prosa moderna[5], de una forma balbuciente al principio, como demuestran muchas de las obras de este periodo. Un ejemplo de lo que decimos lo constituye el único genio que por entonces escribía, François Rabelais (*ca.* 1495-1553); en él encontramos exuberancia de lenguaje, amontonamiento de sinónimos, búsqueda de más sinónimos, un carácter experimental en muchas de sus obras (*Pantagruel,* 1553; *Gargantúa,* 1534; *El tercer libro,* 1546; *El cuarto libro,* 1548; *El quinto libro,* 1562). Hasta el reciente resurgimiento de los escritos de carácter experimental, es probable que las características mencionadas resultaran más atractivas para los contemporáneos de Rabelais que para sus lectores posteriores. Para estos, si el autor francés sigue teniendo vigencia (si es que la tiene, porque Rabelais es un autor al que se nombra más que se lee) es porque las excentricidades de su imaginación y su ruidoso humor animan y aligeran una temática que con frecuencia resulta tediosa. Hombre de piedad poco convencional, que colgó asqueado los hábitos después de ser franciscano y benedictino, combinaba en su bien surtida y aprovisionada mente la mayor parte de los conocimientos, ideas y actitudes de su

[5] Sin duda, esto mismo podrá decirse del español, *sed totaliter ignoro.*

época, por lo que todos los que, con ánimo de arrimar el ascua a su sardina, le han estudiado han visto en él sucesivamente: un humanista, un luterano y de nuevo un ortodoxo eclesiástico con el temperamento espiritoso al estilo de los escritores Chesterton-Belloc. El humanismo de Rabelais es evidente y, efectivamente, había aprendido mucho de su amigo Erasmo, sin el cual no hubiera sido más que un narrador de historietas[6]. La influencia de Erasmo dio mayor profundidad a su magnífica imaginación, como demuestra al ofrecernos, por ejemplo, en su abadía de Thelema, el ideal serio de una sociedad libre humanista. Pero muy pocas veces es Rabelais tan didáctico y, por lo demás, no son esos pasajes los que hacen perdurar su obra, cuyas famosas obscenidades no son ya el obstáculo que antaño fueron para que sea leída. Es la sátira (de la iglesia), el humor, los personajes y las aventuras lo que hacen de Rabelais un gran escritor, en el que se combinan espléndidamente las extravagancias góticas y la disciplina renacentista, los romances medievales y la razón moderna. Gargantúa, el gigante del cuento de hadas; Panurgo, el *novus homo* del siglo XVI; Pantagruel, un grande y tosco universo a la busca de saber y de paz, y empapando a todos ellos la gigantesca carcajada que Rabelais dedica a la humanidad en su inefable insensatez, y que es el sello distintivo del autor francés.

En este periodo hay pocas obras de entretenimiento en prosa; pero, sin embargo, hay muchas sobre temas serios tanto en latín como en los idiomas vernáculos. La mayoría de ellas se refieren a cuestiones religiosas o teológicas. Los libros característicos de la época son del tipo de los tratados de Lutero, las *Instituciones,* de Calvino, o los *Ejercicios espirituales,* de Loyola. No parece necesario insistir en la gran cantidad de escritos de estas características que aparecieron, porque ya lo hemos sugerido con frecuencia a lo largo de las páginas de este libro, y, en cuanto a su calidad, presentaban enormes variaciones y contrastes. Desde sus mismos comienzos, la imprenta –creadora de famas (Lutero, Erasmo), creadora de revoluciones, de nuevas profesiones, de nuevos oficios (impresores, editores, libreros, incluso correctores de pruebas, como durante algún tiempo fue el propio Erasmo)– produjo más material

---

[6] A. Renaudet, *Humanisme et Renaissance,* Ginebra, 1958, p. 177. Renaudet hace también la observación que, sin Erasmo, Calvino hubiera escrito las *Instituciones* «en escolástico». En mi opinión, la observación no tiene sentido, ya que si Calvino hubiera escrito como un escolástico nunca hubiera escrito las *Instituciones.*

religioso que profano, y la Reforma procuró que esta tendencia continuara y se acentuase. De todas las obras publicadas en esta época, las traducciones de la Biblia fueron las más importantes, y no solo en la historia de la Reforma, sino también en la historia de las lenguas. La más famosa de todas ellas es la traducción alemana de Lutero. Empezada en 1521, en la Wartburg, y concluida en 1534, tuvo 377 ediciones antes de su muerte, y prácticamente creó un idioma literario alemán donde antes no había más que diversos y abundantes dialectos. Pero también en los demás lugares apareció la versión vernácula de las Sagradas Escrituras, que, al tiempo que familiarizaba a las gentes con sus doctrinas y enseñanzas, fijaba las normas lingüísticas de las respectivas naciones. Lo que hicieron William Tyndale y Miles Coverdale por Inglaterra y los ingleses en el decenio de 1530 lo empezaron a hacer por Francia Lefèvre y Olivétan en la década de 1520. La tendencia de que hablamos resultó particularmente beneficiosa en Escandinavia, porque allí no había tradición reciente alguna de obras literarias en lenguas vernáculas. La traducción de Christiern Pedersen (1529) y la Biblia Vasa de Laurentius Petri (1541) iniciaron prácticamente la historia del danés y sueco modernos. La Biblia fue apareciendo en húngaro (*ca.* 1540), en polaco (1542), en finlandés (1546), en islandés (1584), etc. Lo que principalmente movió a los evangélicos a trabajar en esta causa fue, naturalmente, el deseo de poner el Evangelio al alcance de las gentes y también el ejemplo de Lutero, pero esta floración de versiones vernáculas de las Sagradas Escrituras no hubiera sido posible sin la edición de Erasmo del Nuevo Testamento (1516), que fue fundamental, y sin las investigaciones de eruditos hebraístas a propósito del Antiguo Testamento. Aunque en todo lo demás fueron enemigos, Lutero y Erasmo colaboraron en poner los cimientos del estudio y la devoción a las Sagradas Escrituras, que tan importante iba a ser en la historia del protestantismo.

A pesar de que la mayor parte de lo que se publicaba versaba sobre la teología o temas piadosos, los escritos más interesantes eran con frecuencia profanos. La Reforma no acabó con las obras eruditas o populares relativas a otros campos. El saber humanista sobresalió en filología, en el estudio de lenguas antiguas, la publicación de documentos, la recopilación de textos exactos. Para el público culto de la época, Erasmo era probablemente el autor de los *Adagia* o de los *Colloquia,* colecciones de proverbios y diálogos didácticos claramente dirigidos a criticar los defectos de la iglesia y el

Estado; pero para sus colegas eruditos Erasmo era el mejor latinista de la época, el que había preparado los textos de los Santos Padres, el autor de cartas en las que los problemas del saber y de edición de libros se entremezclaban con confidencias amistosas acerca de su mala salud y peor alojamiento. Guillaume Budé (1467-1540) fomentó la enseñanza mediante la fundación de su colegio en París, en el que, a imitación del Collège Trilingue, de Lovaina (1517), se enseñaba hebreo, además de latín y griego. Probablemente, este colegio, con ser excelente, no contribuyó tanto a la causa del saber y la cultura como sus fundamentales trabajos e investigaciones acerca del griego antiguo[7]. Desgraciadamente, los años a los que nos estamos refiriendo se vieron ensombrecidos por el tipo de violenta polémica a que suelen tener tendencia los eruditos: la controversia sobre el ciceronismo. Erasmo atacaba la imitación servil del estilo y vocabulario de Cicerón, que era corriente en Italia, porque decía, con toda la razón, que era perjudicial para la vitalidad del estilo latino. La curiosa decisión de no usar ningún vocablo o expresión latinos que no fueran conocidos en el siglo I a.C. impedía el ulterior desarrollo flexible de un idioma que, desde entonces, había sabido adaptarse a quince siglos de progreso en el campo del saber, de la filosofía, de las letras. Empero, la causa de la pedantería tenía sus defensores, y entre ellos destacaba el italiano Julius Caesar Scaliger (1484-1558), que puso cima a su carrera militar haciéndose erudito en Francia, y el francés Étienne Dolet (1509-1546), quemado por hereje por el gobierno de Francisco I, y al que también había denunciado Calvino. Esta curiosa pareja, Scaliger y Dolet, consiguieron con el apoyo de otros que, por fin, triunfase el ciceronismo, cosa que produjo la decadencia del latín, tras quedar este artificialmente encadenado. Scaliger no debe confundirse con su hijo, de mayor talento, destacado intelectual de la segunda mitad del siglo, que fue genialmente pedante.

Las imprentas publicaban gran cantidad de obras de leyes para los juristas y de historia para el público en general. Solo en la conservadora Alemania se mantuvo inalterada la tradición más antigua de la crónica histórica, hasta que incluso allí las influencias humanistas terminaron por alterar aquellas relaciones de hechos monótonamente inespecíficos. En 1559 apareció el primer volumen de un nuevo tipo de historia de la iglesia, organizada por siglos, y que fue

[7] Véase «En el norte», cap. V, p. 131, n. 6.

publicada en Magdeburgo por un equipo de escritores, bajo la dirección de Flacius Illyricus (los Centuriarios de Magdeburgo). En los demás sitios había prendido antes la nueva historiografía. La nueva tendencia la habían implantado los italianos que visitaban otros países y que enseñaban a estos un nuevo método de estudiar la historia, según el cual los hechos se trataban de manera racional y selectiva, las leyendas eran sometidas a crítica y los acontecimientos se presentaban de forma que tuvieran sentido y conexión. Paulus Aemilius (muerto en 1529) llevó la nueva técnica histórica a Francia; Polydore Virgil (*ca.* 1470-1555) la dio a conocer en Inglaterra; Pedro Mártir de Anglería (muerto en 1526) la enseñó en España. En todos estos países aparecieron pronto imitadores de los observadores italianos. Por ejemplo, en Inglaterra apareció Edward Hall (muerto en 1548), que modificó su crónica e hizo de su última parte una verdadera historia de los dos primeros Tudor. Las mejores obras de la nueva escuela de historiadores tuvieron su origen en la escuela de Florencia. En la *Historia* de su ciudad nativa que Maquiavelo escribió (publicada póstumamente en 1532) palpita su interés y preocupación por los acontecimientos de la época. Es más una continuación de las reflexiones claramente políticas de su *Príncipe* (1516) o de sus *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (1531) que historia propiamente dicha, aunque es muy buena y original también en el aspecto histórico[8]. Por su parte, Francesco Guicciardini (fallecido en 1540) había renunciado a toda esperanza de desempeñar un papel activo en la vida pública cuando se dedicó a escribir historia. Su gran *Historia de Italia* (publicada entre 1561 y 1567) y su *Historia de Florencia,* que permaneció en manuscrito hasta el siglo XIX, son las reflexiones de un hombre desilusionado y pesimista, de extraordinaria intuición, que expresa en esas obras su desesperanza. El liderazgo intelectual de Europa iba pasando poco a poco de Italia a Francia, principalmente, pero también a Alemania, a Inglaterra y a otras partes de Europa. Guicciardini, que no auguraba un futuro esperanzado para la humanidad y que dudaba que existieran principios orientadores en la vida, es el que cierra la época de grandes logros de Italia.

Uno de los dos logros intelectuales más destacados de la Europa moderna es la historia reflexiva y racional; el otro lo constituyen

---

[8] Véase J. R. Hale, *La Europa del Renacimiento,* Madrid, Siglo XXI de España, 1973.

las ciencias de la naturaleza. Los verdaderos comienzos de la historiografía moderna tienen lugar en esta época, efectivamente; pero, sin embargo, la primera fase de la aparición de la ciencia moderna es muy irregular. Es hoy cosa aceptada que en la última parte de la Edad Media se produjeron importantes contribuciones al desarrollo del conocimiento científico, y que las actitudes humanistas más importantes frenaron la ulterior expansión de aquel proceso de desarrollo. La autoridad de Aristóteles en física y de Plinio en ciencias biológicas aumentó en los siglos XV y XVI. El resurgir de los estudios griegos quizá hiciera aumentar el número de las autoridades consultadas, pero no fomentó el contraste y la crítica del saber recibido mediante la observación personal. Además, aquellos que sí se dedicaban a observar la naturaleza eran con frecuencia víctimas de ciertas ilusiones entorpecedoras. Eran muchos más los que estudiaban astrología que los que estudiaban astronomía. La astrología merece que se la llame ciencia específica de los humanistas. Si a esto se añade el igualmente apasionado interés por la alquimia, veremos que había muy pocas posibilidades de que los estudios que se realizaban consiguieran conocimientos nuevos y exactos. En contra de lo que parecía probable, la alquimia no sirvió de fundamento a la ciencia química. No se sabe exactamente por qué se produjo el fenómeno que estamos comentando. Desde luego, el saber libresco del humanismo contribuyó a él, pero resulta que un hombre tan extraordinario como Paracelso (*ca.* 1493-1541), que no sabía nada ni de humanismo ni de los griegos, llena los huecos que tiene su saber no con los conocimientos adquiridos por la observación directa, sino con un revoltijo de ideas místicas acerca de quiméricas fuerzas vitales. El gran descubrimiento de Paracelso fue que los medicamentos químicos debían reemplazar a los medicamentos de hierbas que la escuela de Galeno recomendaba; al estimular, además, a que se realizaran experimentos con los minerales contribuyó, un poco a través de sus discípulos, a la historia de la ciencia química. Pero los que fueron acumulando conocimientos más sólidos resultaron ser aquellos que en la vida práctica hubieron de resolver dificultades urgentes e inmediatas –los mecánicos de Alemania, los destiladores de aguas fuertes (desde luego, normalmente medicinales en esta época) y, sobre todo, los navegantes, a partir de los cartógrafos y los estudiosos de las estrellas en adelante– y no los «filósofos», legitimados, paracelsianos o abiertamente mágicos.

Con todo, podían verse signos, y algunos de ellos muy poderosos, de que se avecinaba un futuro más prometedor. Había entusiastas que iban coleccionando y publicando detalles de plantas y animales, con la vaga idea de ir terminando con los conceptos mágicos, y cuyos dibujos e ilustraciones tenían mayor exactitud gracias al desarrollo del arte de grabar e imprimir. De esta forma se iba acumulando material para proceder luego a un estudio verdaderamente sistemático de la botánica y la zoología. La anatomía progresaba gracias a que la disección iba teniendo mayor exactitud, lo mismo que la medicina, como consecuencia de la experiencia y del redescubrimiento de Galeno. En 1543, Andrea Vesalio publicó uno de los libros realmente importantes del siglo, su tratado anatómico titulado *De humani corporis fabrica (La estructura del cuerpo humano),* basado en los trabajos anatómicos de Galeno, pero también en sus propias e independientes investigaciones, y con ilustraciones muy bellas y precisas. La tesis de que la observación empírica podía superar a los saberes tradicionales fue demostrada por el médico francés Ambroise Paré, cuyas experiencias de médico militar le indujeron a dudar de la conveniencia de cauterizar las heridas de arma de fuego con aceite hirviendo. El tratamiento más eficaz que recomendaba en su *Método para tratar las heridas causadas por armas de fuego* (1545) salvaría muchas vidas. En otros libros, Paré estudió las amputaciones (inventó las ligaduras), las fracturas de cráneo y la peste. Las narraciones de sus múltiples viajes nos descubren al agudo e incansable observador que transforma la simple curiosidad en verdadero estudio, como hace el científico muchas veces. También dentro de la especialidad médica, Miguel Servet, utilizando mejor que en la teología y con más fruto su propensión a los pensamientos originales, descubrió la llamada circulación menor o pulmonar de la sangre (1553). Aun cuando había estudiado anatomía y practicado como médico, hoy se considera que llegó probablemente a esta idea revolucionaria mediante el puro razonamiento y sin ayudarse de la investigación. Este método puramente racional ha producido tantos aciertos como errores, y, ciertamente, en el siglo XVI predominaron los errores razonados. Por lo menos en esta ocasión, Miguel Servet tuvo suerte.

Naturalmente, el principal acontecimiento científico de la época fueron los trabajos de Copérnico. No podría imaginarse un revolucionario menos consciente de serlo, ni menos amigo de revoluciones. Como Lutero, Nicolás Copérnico (1473-1543) volvió el mun-

do del revés, aunque tratando de buscar en la tradición una mejor solución a las cuestiones científicas que la por entonces comúnmente aceptada. Hijo de un comerciante polaco, Copérnico estudió en las universidades de Cracovia y Bolonia, de donde regresó a Polonia como competente astrónomo matemático del tipo entonces habitual. Lo mismo que otras personas, no encontraba poco satisfactorio el modelo de universo construido a partir de la astronomía geométrica de Ptolomeo (siglo II d.C.) y de la física y cosmología de Aristóteles. Estas teorías antiguas habían sido redescubiertas en el siglo XV y habían sido expuestas con gran autoridad en el *Epítome de astronomía ptolomaica,* de Regiomontanus, en 1496. De acuerdo con este sistema, la tierra es el centro del universo, y los cielos giran en torno a ella necesariamente a gran velocidad, puesto que tienen que dar una vuelta completa cada veinticuatro horas. El universo es finito y está compuesto por una serie de esferas de cristal, a las que están adheridos el sol, los planetas, la luna y las estrellas fijas. Para Ptolomeo, el movimiento de las estrellas es consecuencia de un conjunto de complejas revoluciones cíclicas (epiciclos y círculos deferentes), y a base de sus cálculos fue posible construir precisas tablas de los movimientos siderales para uso de los astrónomos, navegantes y confeccionadores de calendarios. Sin embargo, las explicaciones matemáticas en que se basa todo el sistema astronómico ptolomaico son enormemente complicadas; nadie trató nunca de representar visualmente el universo de Ptolomeo en términos físicos. Lo mismo que otros, Copérnico trató de encontrar una solución mejor, siguiendo el mejor método humanista de retroceder hasta más allá de Ptolomeo, hasta los primitivos griegos, cuyas ideas había reemplazado el gran alejandrino. No sabemos cómo ni cuándo llegó Copérnico a su solución heliocéntrica (que según él creía había sido la de Pitágoras), pero para 1512 Copérnico estaba haciendo circular entre sus amigos una pequeña exposición manuscrita de sus ideas al respecto. La publicación de la obra se retrasó, y no por miedo a que se tomaran represalias contra su autor (la iglesia, que tenía mucho interés en reformar el calendario, fomentaba las especulaciones astronómicas en general y las del propio Copérnico en particular), sino por el temor del autor a caer en ridículo, ya que su concepción parecía ir en contra del sentido común. Solo el entusiasmo de dos protestantes que le visitaron indujeron al inequívocamente católico ortodoxo que era Copérnico a dar a conocer sus ideas públicamente. En 1540 apa-

reció una exposición de ellas en la *Narratio Prima,* de Rheticus, y en 1543, la obra del propio Copérnico: *De revolutionibus orbium coelestium.*

La idea de Copérnico era que el sol estaba inmóvil en el centro del universo y que, como la tierra era uno de los planetas, giraba en torno a él. Basaba esta concepción en una serie de argumentos no científicos (por ejemplo, que era más propio que el gran vivificador, el sol, ocupara el puesto de honor); pero, de todas formas, Copérnico demostró que podía resolver los problemas de los movimientos de los astros, a nivel matemático, de una forma más satisfactoria que Ptolomeo. Por lo demás, conservó las esferas y círculos de Aristóteles y Ptolomeo, si bien estructurándolos de otra manera. Antes de Kepler, nadie hubiera aceptado que las estrellas pudieran moverse, describiendo otra cosa que la más perfecta de las curvas, el verdadero círculo, y, en consecuencia, hubo que describir como una serie de rotaciones simultáneas a lo largo de dos o más ciclos lo que en realidad era una órbita elíptica. Lo verdaderamente revolucionario de la idea de Copérnico, y lo que más necesitaba probarse, era que la Tierra se moviera, porque todas las observaciones parecían ser contrarias a esta tesis. A este respecto, Copérnico utilizó el famoso argumento de que un observador que estuviera situado en un objeto móvil sufriría la ilusión de que los objetos estacionarios situados junto a su trayectoria estaban en movimiento. Es decir, que el movimiento era relativo. Pero, por supuesto, este argumento también podía utilizarse en contra de su tesis, toda vez que lo único que probaba era que la Tierra estaba o parada o en movimiento, y el sentido común decía que estaba parada. Además, por seguir aceptando las restantes doctrinas físicas tradicionales, se encontró con problemas que no existían en el sistema ptolomaico, y concretamente no podía explicar la gravedad utilizando el argumento de Aristóteles de que todos los cuerpos celestes caen, de forma natural, hacia el centro del universo, que era la Tierra, y para llenar este vacío Copérnico se vio obligado a inventar una fuerza misteriosa que ni él mismo –ni nadie desde entonces– pudo explicar.

Lo único que hizo Copérnico fue, en realidad, poner el universo de Ptolomeo cabeza abajo. Las tablas que preparó y las de Ptolomeo daban los mismos resultados prácticos al calcular la posición de las estrellas, por lo que ambas fueron utilizadas indistintamente por los astrónomos durante el resto del siglo. Copérnico había ini-

ciado una revolución cuyas consecuencias no podía imaginar. Algún tiempo más tarde se haría evidente que la concepción heliocéntrica del universo era incompatible con ciertas creencias fundamentales: las estrellas fijas quedaban inconcebiblemente desplazadas y remotas; el universo podía ser finito y hasta podían existir otros universos más allá del nuestro; hipótesis todas que habían sido condenadas por motivos teológicos en el siglo XV y que llevarían a Giordano Bruno a morir en la hoguera en 1600. Una vez se tomara conciencia de que Copérnico había destruido el viejo postulado de que la física del microcosmos (Tierra) y la del macrocosmos (los cielos) eran dos cosas distintas quedaría el camino expedito para una ulterior e inminente revolución científica y para la serie de investigaciones que culminarían en el descubrimiento de Newton. Cuando fueron asimiladas las consecuencias e implicaciones de la teoría de Copérnico, empezaron las polémicas, pero esto no ocurriría hasta medio siglo después de la muerte de Copérnico. El triunfo del universo heliocéntrico no se produciría hasta que llegara la revolucionaria mecánica de Galileo, en 1632. No quiere decirse con esto que la hazaña de Copérnico pasara inadvertida; por el contrario, despertó gran interés entre los astrónomos, que en este periodo trabajaron con entusiasmo, y la recogida de datos empíricos y las observaciones astronómicas que se realizaron incesantemente en la segunda mitad del siglo fueron indicando cada vez con más fuerza que Copérnico tenía razón. Sin embargo, el propio Copérnico no llegó a confirmar la exactitud de su teoría, y lo único que pudo hacer fue sugerir que la explicación que él daba del universo quizá fuera más satisfactoria que la de Ptolomeo. En todo caso, no puede dudarse de la gran magnitud de la hazaña de Copérnico. Defender la tesis de que era la Tierra la que se movía exigía imaginación y valentía, y aunque, al igual que Vesalio y los demás pioneros, no pudo hacer otra cosa que iniciar el estudio de la naturaleza con una nueva y prometedora orientación, todos aquellos precursores de la ciencia moderna merecen los más encendidos elogios.

Sería vano empeño tratar de resumir las diversas actividades intelectuales de este periodo –o de cualquier otro– con una sola generalización. Tradición e innovación anduvieron, como siempre, a codazos y, lo mismo que siempre, las motivaciones de los hombres se mantuvieron fructíferamente variadas. Es cierto, en todo caso, que algunos rasgos de la época fueron más sobresalientes que

otros. La renovada preponderancia de la religión no solo se manifestó en el reverdecido vigor de las especulaciones y las polémicas teológicas, sino también en múltiples actividades profanas. A diferencia del Renacimiento italiano, que tanto tuvo de profano, y en el mejor de los casos de platónico, la época a que nos referimos procuró justificar hasta sus estudios históricos, científicos y lingüísticos, apelando a la religión cristiana. El otro rasgo destacado de este periodo es el surgimiento de las literaturas vernáculas: la aparición de una conciencia nacional en los escritores. La mayor parte de las obras eruditas siguieron escribiéndose en latín, en primer lugar, porque era un idioma mejor dotado para esos fines, y en segundo lugar, porque garantizaba un público más amplio. De todas formas, la creciente demanda de traducciones a los idiomas vernáculos era síntoma de una nueva tendencia. Pero en poesía, sin embargo, el público tenía gustos más netamente nacionalistas. Wyatt y Ronsard escribieron como escribieron para probar que los ingleses y los franceses no desmerecían absolutamente en nada de los italianos. Las naciones de Europa habían cobrado conciencia plenamente de su nacionalidad, y difícilmente podía ser de otro modo en una época en que los estados nacionales eran cada vez más fuertes y estaban cada vez mejor organizados.

La nación-Estado

Ya hemos comentado y descrito la importancia que tuvo la política en la expansión de la Reforma, y parece natural preguntar ahora si, a su vez, la Reforma contribuyó al desarrollo político de la época. A primera vista parece que, sin duda, así fue. El que Lutero pusiera su confianza en los príncipes; el que Bucer y Calvino explotaran en beneficio de su causa la influencia que tenían con las autoridades municipales; el que Cromwell y Cranmer asignaran a Enrique VIII la suprema potestad eclesiástica en la Tierra, eran hechos que necesariamente habían de repercutir en realzar el *status* y el poder de los gobernantes y en fomentar la consolidación de unidades políticas. Está mucho menos claro, sin embargo, que la revolución que aconteció en la religión y en la iglesia fuera acompañada de una revolución similar en las estructuras políticas europeas. El primer hecho que salta a la vista es el evidente aumento de la fuerza coactiva y de la unidad de los estados, lo que justifica que tradi-

cionalmente se haya venido considerando este periodo como la época de «la consolidación de los estados nacionales». El proceso es particularmente claro en Occidente. En Francia e Inglaterra se lograron grandes progresos en la política de acabar con las divisiones internas y de someter todo el reino a la autoridad del rey. Carlos V no solo unificó el gobierno de sus reinos españoles, sino que hasta trató de hacer una especie de Estado federado en los Países Bajos. En los principados alemanes, tanto protestantes como católicos, el príncipe imponía y anteponía su autoridad a todos los demás intereses e individuos. En el lejano este se produjo un proceso similar con el surgimiento de Rusia. La «reunión de tierras», que fue el logro principal de Iván III (1462-1505), dio lugar al vasto Estado moscovita, ya liberado de la soberanía tártara. Moscú absorbió Tver (1478), Nóvgorod (1478-1494) y partes de Ucrania (1503). La tarea fue continuada por Basilio III (1505-1533), que se anexionó Pskov (1510), Riazán (1521) y Smolensko (1522). Este proceso de formación de una gran potencia fue acompañado de la consolidación de la autocracia interna del príncipe. El gran duque se convirtió en zar, y las libertades tradicionales de los nobles y la iglesia fueron disminuyendo progresivamente. Aunque, como era previsible, la subida al trono de un menor de edad en 1533 (Iván IV, «el Terrible», muerto en 1584) produjo catorce años de violentas luchas de facciones entre los nobles (boyardos) que rivalizaban por controlar el gobierno; el reinado de Iván iba a confirmar que la nueva Rusia era ciertamente una autocracia de una inusitada ferocidad. Los reinos del centro de Europa resultaron ser hasta cierto punto la excepción a este reforzamiento general de las monarquías, pero no porque los príncipes no tuvieran el deseo de seguir el ejemplo de las potencias más importantes de la época. Fueron circunstancias externas –las invasiones de los turcos y la presión de Rusia en Polonia-Lituania– las que causaron el fracaso de los Jagellón en su intento de formar un Estado que en el siglo XV y principios del XVI prometía exceder en poder a todos los de las demás dinastías de Europa. Con todo, los Habsburgo, que heredaron el programa político de los Jagellón, continuaron con él hasta conseguir, pese a todas las dificultades, que en sus territorios de Hungría y Bohemia surgieran los primeros brotes de un cierto tipo de gobierno centralizado, a expensas de los privilegios de los nobles. La monarquía iba para arriba y todo parecía indicar que el absolutismo estaba a las puertas.

De todas formas, no debe aceptarse demasiado a la ligera esta versión tradicional sin tener en cuenta dos importantes observaciones. En primer lugar, hay que advertir que estos hechos no tenían nada de extraordinario. La consolidación de las monarquías era un viejo fenómeno, porque, después de todo, esta expresión es solo una forma de decir, de modo un tanto pedante, que si los gobernantes tienen circunstancias favorables para ello no dudarán en ampliar su poder hasta el máximo que les resulte posible. En torno a 1500 no apareció ninguna «nueva monarquía», y lo único nuevo que había por entonces eran circunstancias más favorables para volver a poner en práctica las antiguas formas de gobierno de los reyes. Muy pocas eran las diferencias esenciales que existían entre las monarquías de Francisco I o Enrique VIII y las de Felipe IV o Eduardo I. En los escritos de los juristas franceses del siglo XIV puede verse ya toda la doctrina de la llamada «monarquía libre»-«casi absolutismo». Y si alrededor de 1500 las monarquías parecían cosa nueva, era solamente porque los reyes habían de reanudar sus tareas de gobierno tras el colapso simultáneo que había experimentado la autoridad y el poder de los gobiernos centralizados en Europa occidental. En todo caso, el proceso de mejora de la organización y la fortaleza de las monarquías, que resulta ya evidente en el siglo XVI, había empezado en todas partes mucho antes de la Reforma. Antes de que la doctrina protestante hubiese justificado el control de la iglesia por parte de los príncipes, los soberanos de Europa habían ido ampliando cada vez más su influencia y poder sobre el clero, ya fuese con el consentimiento del papa o en oposición a él. El cisma de Lutero no fue el primero, y lo que tuvo de específico fue su carácter de cisma permanente, basado en discrepancias religiosas. En 1512 Luis XII de Francia amenazó con arrastrar tras sí al cisma a la iglesia francesa, y todavía en 1548 Roma temía que fuera precisamente Carlos V el que adoptara una postura similar. El *Interim* de Augsburgo parecía ser el primer paso hacia esa catástrofe. El cisma de Enrique VIII se presentó en un principio como carente de discrepancias doctrinales con la tradición, y este rey estuvo recomendando siempre a Francisco I que siguiera su ejemplo. Está claro que estos gobernantes no necesitaban que el protestantismo viniera a enseñarles nada acerca de la soberanía. Hasta cierto punto, las iglesias nacionales existían antes de la Reforma y siguieron existiendo después de ella, incluso en países que continuaron siendo católicos romanos. En este contexto

político, la Reforma se aprovechó de la situación en que había surgido y, en cierta medida, contribuyó a consolidarla. En todo caso, esta contribución fue de carácter secundario; en modo alguno creó la Reforma un nuevo sistema político en Europa –aunque, desde luego, dio lugar a una nueva situación política–. Si en algún momento se produjo una transformación en el carácter de las monarquías de Europa que merezca el nombre de revolución, no parece que tuviera lugar en el siglo XVI precisamente.

En segundo lugar, es importante tener en cuenta que las tendencias políticas del siglo XVI no solo eran consecuencia de la inercia del pasado, sino que no supusieron, ni mucho menos, el avance y las innovaciones que a veces parece pensarse. La nación-Estado era ciertamente una realidad nueva, pero su estructura no tenía tanto de novedad. De hecho, la nación-Estado continuó rigiéndose en gran medida por las leyes y costumbres del pasado. Fuera de las páginas del *Príncipe,* de Maquiavelo, no hay ningún otro sitio en donde se sugiera que la simple voluntad del gobernante es la que tiene que gobernar su reino, aunque pueda alegarse que Maquiavelo no hizo otra cosa que pregonar las prácticas arbitrarias de los tiranos italianos. Dentro de sus territorios, la autoridad de Carlos V variaba sensiblemente de unos dominios a otros, según dictaba la costumbre, y oscilaba entre el poder de carácter semidespótico de que estaba revestido en Nápoles, como rey de aquel territorio, y sus atribuciones semiconstitucionales en la monarquía de Aragón. Hasta en Francia, país en el que las circunstancias de la lucha de finales de la Edad Media con Inglaterra habían vigorizado tanto las prerrogativas del rey, los privilegios tradicionales de corporaciones como los *Parlements,* las libertades de las personas y los burgos protegidos por cédula real y la vigorosa personalidad de los estados provinciales limitaban lo suficiente el poder del monarca para que resulte bastante extraño hablar de absolutismo en aquellos territorios. En varios principados alemanes esta fue la época en que los estados territoriales se reafirmaron –con oposición o con cooperación– en una medida hasta entonces desconocida; en ninguno de ellos estaba el poder del príncipe exento de límites reconocidos y admitidos por todos. Y en Inglaterra, único país en el que, por haber asumido el rey la suprema potestad de la iglesia, se sintetizaron en esta época las tendencias y tradiciones del pasado para dar lugar a algo que se parecía a una revolución constitucional, esta revolución elevó deliberadamente las leyes y costumbres

de los siglos pasados al rango de principios de la soberanía nacional, corporeizada esta en la autoridad del rey-con-el-parlamento.

Los tratadistas de Polonia podrían pensar, a la vista de los porfiados y autoritarios monarcas de Occidente, que solo entre ellos habían sobrevivido las libertades nacionales; sin embargo, en verdad, fortaleza y autoridad no significaban poder incontrolado. Y lo que es más, esa fortaleza se debía en gran medida a la identidad de intereses entre gobernantes y gobernados y, en consecuencia, pocas veces resultaba necesario el despliegue de salvaguardias constitucionales. En aquella época se admiraba y se alababa a los reyes, pero se sentía, igualmente, adoración por la ley (a pesar de que lo convencional era llamar con desprecio sanguijuelas a todos los hombres de leyes). La ley aparecía como la única cosa segura en un mundo de incertidumbres, como el armazón, que todos conocían, de la sociedad, como la única defensa contra la anarquía que solo podía beneficiar a los poderosos. Los reyes de principios del siglo XVI continuaron justificando en gran parte su derecho a gobernar, basándose en su papel de defensores de la ley. Hasta en las acciones aparentemente más arbitrarias del Estado puede apreciarse la instintiva convicción de que la praxis debe regirse por la costumbre. Y no deja de ser una ironía que Tomás Moro, que iba a ser víctima de los innovadores, atacara de forma auténticamente revolucionaria los conceptos políticos tradicionales, y presentara en su *Utopía* (1516) una acusación de mucho peso en contra de la Europa de su tiempo. Y no menos irónico es que si en alguna parte se convirtió hasta cierto punto en realidad la república moral de Tomás Moro, fue precisamente en el paraíso puritano de Calvino[9].

Nadie podrá negar que el poder coactivo de los monarcas creció al aumentar los recursos económicos y los efectivos de los ejércitos. Además, la ley no solo protegía los derechos de los súbditos, sino también las atribuciones legales de los príncipes. Los hombres de leyes constituían uno de los principales elementos de la reforma de las monarquías. Y esto era particularmente cierto en los países en que la profesionalidad del Derecho, basada en el llamado Derecho civil, tenía sus raíces en las leyes de la antigua Roma, y había reemplazado al Derecho consuetudinario, nunca codificado y muchas veces no escrito, que había ido surgiendo en los países que los invasores germánicos ocuparon después del siglo V. Fran-

[9] J. H. Hexter, *More's Utopia: The Biography of an Idea,* 1952, pp. 91 y ss.

cia era desde hacía mucho tiempo centro de estudio y práctica de este Derecho romano, y si Carlos V se las arregló para gobernar sus desparramados reinos fue debido exclusivamente a que tenía una reserva de administradores, constituida por juristas que habían aprendido su oficio en el Franco Condado. En el curso del siglo XVI, los reinos españoles y una gran parte de los territorios alemanes «adoptaron» el Derecho romano, al ir los gobernantes promulgando códigos de Derecho civil y penal que reemplazaron al rudimentario Derecho consuetudinario existente. Es comúnmente aceptada la tesis de que los príncipes fomentaban el Derecho romano porque, por su naturaleza, era beneficioso para la autocracia. Los historiadores no se cansan de repetir el apotegma *«quod principi placuit, legis habet vigorem»* («lo que ha aprobado el príncipe tiene fuerza de ley»), como si quisiera decir que las leyes y la voluntad del monarca eran la misma cosa, cuando lo que en realidad significa el aforismo es solo que las leyes de un país necesitan contar con la aprobación de su jefe[10]. En todo caso, el siglo XVI no consideraba, y con razón, al Derecho civil más esencialmente despótico que cualquier otro, como puede desprenderse de las alabanzas que Thomas Starkey le dedica (*The Dialogue between Reginald Pole and Thomas Lupset,* escrito *ca.* 1535) al hacer la apología del constitucionalismo. Es cierto que el Derecho civil suponía ventajas para el rey; por una parte, partía del supuesto de que existía un legislador (pero igual ocurría, en la práctica, con el Derecho consuetudinario evolucionado, como el Derecho comunal de Inglaterra), y, por otra parte, representaba un código general que transcendía las diferencias de costumbres que existían entre Picardía y Provenza, por ejemplo, o entre Aragón y Andalucía. Este último aspecto era el que más atractivo les resultaba a aquellos reyes que estaban empeñados en la tarea de hacer todos coherentes a partir de los territorios geográficamente contiguos que habían ido llegando a sus manos de forma sucesiva y fragmentada. En todo caso, ningún rey hubiera podido utilizar más inteligente y eficazmente en su provecho el Derecho civil de lo que Enrique VII de Inglaterra utilizó el Derecho comunal para sanear sus finanzas o de lo que Thomas Cromwell lo utilizó para someter a la iglesia sin necesitar siquiera, en ninguno de estos dos casos, de infringir sus principios o sus detalles. La ley era siempre la ley del rey, pero la ley concedía tam-

[10] La interpretación corriente parecería exigir un *placet* en lugar de *placuit.*

bién determinados derechos a los demás. Lo importante acerca del imperio de la ley no era que convertía a los reyes en marionetas, sino que impedía que la monarquía autoritaria degenerara en despotismo. La eficacia del Estado del siglo XVI se veía también disminuida por una serie de dificultades de tipo teórico. Las distancias y las malas carreteras hicieron más por aliviar a las gentes del peso del poder político que todas las salvaguardias constitucionales y todos los debates de los parlamentos. La mayor parte de los gobiernos del siglo XVI podían hacer frente con facilidad incluso a las rebeliones de envergadura: ni los Comuneros de 1520, ni los Peregrinos de la Gracia ingleses de 1536 tuvieron nunca muchas posibilidades de triunfo. Los recursos de los reyes, y de ellos la lealtad nacional no era el menos importante, superaban a los de todas las demás personas, aun cuando estas contasen con el apoyo de ciertos grupos o localidades. Las reformas administrativas de esta época contribuyeron en gran medida a aumentar el control que el centro ejercía sobre las provincias. La corona francesa no solo organizó eficientes organismos centrales de administración financiera y judicial, con lo que continuó mejorando la obra de Luis XI y Luis XII en este sentido, sino que con la creación de los *master of request* estableció un cuerpo de funcionarios que podía utilizarse para reemplazar a los encargados de la administración local cuando las circunstancias así lo aconsejasen. El Imperio de Carlos V, que, en último término, se mantuvo unido gracias exclusivamente al influjo de su propia personalidad, logró formar un armazón administrativo muy eficiente para la gerencia del Imperio, con las escalas jerárquicas de *consejos* y secretarios profesionales. La revolución administrativa que acompañó a la Reforma de Inglaterra dio lugar a un gobierno centralizado junto con los adecuados medios de gobierno. En España la organización burocrática había llegado a tales extremos de complejidad, que a veces resultaba imposible la acción, como consecuencia del atasco al que habían llegado los poderes contrapuestos y rivales de los consejos y los tribunales de justicia. En esos casos solo el rey podía volver a poner en marcha el aparato burocrático mediante un edicto. Sin embargo, esos tribunales le resultaban útiles para contrarrestar la independencia de las instituciones locales.

De todos modos, aun en estos estados relativamente bien organizados había muchas funciones que quedaban al dudoso arbitrio de los funcionarios y de las gentes acomodadas de las distintas lo-

calidades. Siempre era difícil recaudar fondos, y si las leyes nuevas no gustaban resultaba muy trabajosa su puesta en práctica. No siempre fue beneficiosa la creación de nuevos organismos o agencias, particularmente en Francia donde, en el curso de este periodo, la venta de cargos, acompañada de la creación de otros nuevos también para su venta, llegó a regularizarse y dio lugar a un sistema de propiedad y traspaso de cargos, que dejó a la corona inerme ante sus propias criaturas. En cualquier caso, Inglaterra y Francia estaban bien y eficazmente administradas en comparación con lo que ocurría en otros países situados más al este, donde la voluntad del poder político central apenas si trascendía la corte de los gobernantes. Cuanto más se piensa en las dificultades e impedimentos físicos que existían para llevar a la práctica medidas políticas pertinentes y eficaces, más sorprendentes resultan las realizaciones, con frecuencia de considerable importancia, de los gobiernos de esta época. Todos ellos dependían, en una medida que ahora resulta difícil de precisar, de la cooperación voluntaria de las personas, especialmente de las pertenecientes a la nobleza y a los estratos acomodados de la población, que servían a su rey a veces por razones económicas, a veces por razones morales, y siempre porque su misión dentro de la sociedad era gobernar a los habitantes del reino en beneficio de su soberano. En la época de la Reforma, Europa se componía, por consiguiente, de una serie de estados nacionales, que habían alcanzado grados diferentes de unidad y desarrollo políticos. Aunque no puede decirse que en ninguno de ellos existieran monarquías despóticas que identificaran la voluntad del príncipe con la ley, en ninguno de ellos existía tampoco la posibilidad de traducir de forma coherente en hechos «la voluntad nacional», por clara y terminante que esta fuera. En este aspecto la época de la Reforma no se diferenciaba mucho de las inmediatamente anteriores ni tampoco demasiado de otras más distantes en el tiempo. Se diferenciaba más netamente, sin embargo, de las formas políticas verdaderamente absolutistas que tan atractivas resultarían a toda suerte de príncipes en el siglo XVII por influencia de Francia. Una vez dicho todo esto sería poco inteligente no fijarse en los síntomas cada vez más claros que indicaban fuerzas más organizadas, en la mayor conciencia de la unidad nacional, en la mayor consistencia que iban cobrando las monarquías tras el manto de sus pompas. En la larga historia de los reyes de Europa, que va desde Carlomagno hasta la Primera Guerra Mundial, la época

de la Reforma marca un estadio en que se consolidan de modo irreversible las fases preparatorias del pasado, y en el que aparece ya claro que el futuro sería no de los territorios fragmentados y sometidos a la soberanía de otros, sino de las naciones-estado, regidas por gobernantes poderosos pero, desde luego, no provistos de un poder ilimitado. Empero, en esta época no se produce ninguna revolución ni en la estructura ni en la organización políticas que pueda explicar el hecho de la Reforma. Lo único que puede decirse es que existía una situación adecuada para que la Reforma utilizara en su provecho las ambiciones y las maniobras de los poderosos.

La sociedad

La organización política no es, sin embargo, más que el aspecto y la manifestación externos del Estado de una sociedad. Son muchos los que piensan que la Reforma es de hecho el reflejo e incluso la concreción de una transformación social tan importante que a partir de ella puede explicarse por qué se produjo la Reforma o cuáles fueron las razones de su éxito. A este propósito se han hecho una serie de generalizaciones un tanto precipitadas –hubo un tiempo en que tuvieron un cierto sentido pero ahora no son más que gritos de loros– que han tomado carta de naturaleza en el vocabulario de los historiadores y contra las que, desgraciadamente, no hay más remedio que arremeter si queremos ver los hechos desde la adecuada perspectiva. Esto significa que uno ha de tomar parte en la polémica y, más aún, que ha de polemizar con algunos de los más grandes y reverenciados autores.

En primer lugar, hay muchos que consideran ya probado y fuera de duda que en el periodo de la Reforma, que se extiende hasta mediados del siglo XVII, se produjo una transformación social que suele asociarse con la revolución burguesa o con el surgimiento de la clase media. Según esa teoría, principalmente de los sectores de la población dedicados al comercio surgió una nueva clase social, que respaldada por la riqueza procedente del comercio más que de la propiedad agraria, reemplazó a la llamada nobleza feudal como clase ascendente dentro del Estado. Según la mencionada doctrina, las llamadas nuevas monarquías pudieron encumbrarse gracias a que les sirvió de pedestal esta nueva clase social, cuyas demandas hubieron de satisfacer mediante políticas que le resultaran benefi-

ciosas en los aspectos económico y religioso, excepto por lo que se refiere a Inglaterra (cuya revolución burguesa les parece a los sostenedores de esta tesis absolutamente evidente), país en el que se produjo, en última instancia, un choque entre el rey y la burguesía que le apoyaba. De acuerdo con esta teoría, la Reforma suele considerarse como la manifestación, a nivel religioso y de gobierno de la iglesia, de los intereses económicos de una nueva clase social con nuevas actitudes. En su forma prístina, tal como Marx la ha sistematizado, esta doctrina subraya enérgicamente el carácter burgués de la clase social mencionada –urbana, mercantil, sobria y trabajadora–, con valores diametralmente opuestos a las despilfarradoras normas de la decadente nobleza. La evidente imposibilidad de casar esta doctrina con los hechos ha movido a otros autores a modificarla mediante la supresión de la palabra burguesía, que reemplazan por clase media. Como la clase media, pobre víctima del historiador amigo de esquemas, es un concepto elástico, como es bien sabido, los éxitos, la buena suerte y las actitudes de prácticamente cualquier persona que a uno se le ocurra pueden encasillarse, con un poco de cuidado, dentro de esta doctrina[11]. El baluarte de esta generalización submarxista es el libro de texto, especialmente el libro de texto americano y, dicho con más detalle, hay intérpretes idealistas de la historia que, concediendo a los aspectos espirituales de la actividad humana su debida importancia (a lo que ellos creen), gustan de tragarse esta bola de engrudo materialista para que el alcohol de la religión y las ideas no se les suba a la cabeza. Al decir que el análisis social que hemos descrito no corresponde a los hechos, no estamos afirmando nada que los que hayan estudiado de verdad este periodo no sepan. Pero está muy arraigado el hábito (sin duda prudente) de la cautela, y con excesiva frecuencia uno se encuentra con trozos de la ya abandonada teoría incrustados hasta en obras inteligentes y sensatas.

Toda descripción del siglo XVI, o de la Reforma, que haga hincapié en el «surgimiento» de la burguesía o de la clase media no responde a la verdad de los hechos y por tanto es, sencillamente, errónea. La sociedad del siglo XVI era una sociedad jerárquica, que concebía el mundo jerárquicamente estructurado en una serie de estratos de dignidad y rango, en cuyo punto más alto figuraban los

---

[11] Véase el agudo y exacto trabajo de demolición que hace J. H. Hexter en «The Myth of the Middle Class in Tudor England», en *Reappraisals in Hystory,* 1961.

reyes. Los diferentes estratos sociales tenían con frecuencia un agudo sentido de las cuestiones y los intereses comunes que, en ocasiones, trascendía incluso los límites impuestos por el fuerte nacionalismo de la época. Particularmente los reyes, que estaban estrechamente relacionados por vínculos intermatrimoniales, formaban casi un sindicato que les impedía dejarse llevar por la ira de unos contra otros, y recurrir a alquilar asesinos para acabar con un príncipe rival o destruir totalmente al enemigo vencido. Los ideales más influyentes y extendidos de la época tenían que ver con la enaltecida posición de la nobleza terrateniente, leal a su príncipe y que, a su vez, exigía lealtad a sus clientes y arrendatarios, que conocía muy bien el oficio de la guerra, la vida cortesana y la administración de las tierras. Estos nobles terratenientes solían ser sinceros y honestos, a veces un poco simples, y cada vez más versados en las disciplinas humanistas. Para ellos escribieron sus tratados aquellos teóricos de la educación que fueron Erasmo y Vives. Para ellos bosquejó Castiglione los deberes del cortesano. Para ellos sacaban a la luz poetas y editores arreglos de romances de historias caballerescas. Estos nobles estaban invadiendo las escuelas y universidades que hasta entonces habían estado reservadas a la formación profesional del clero y a personas de los estratos sociales más humildes pero con aspiraciones. *Il gentiluomo,* el gentilhombre, era el ideal y el modelo de la época; mezcla de caballero antiguo y de erudito moderno, tan adornado de virtudes como de buenas maneras, muy consciente de su imagen aristocrática. Los comerciantes que hacían dinero suficiente para ello (y eran muchos, por supuesto, los que lo hacían) anhelaban llegar a ser gentileshombres. Ni tenían sentido alguno de solidaridad con su «clase», ni parecían enterados de que estuvieran «ascendiendo». Este paso de un estrato social a otro era más fácil que en ninguna parte en la sociedad, relativamente móvil, de Inglaterra, pero también era posible en Francia y Alemania y hasta, en pequeña medida, en España. La forma habitual de conseguirlo era entrar al servicio de la corona[12]. Desde luego, había personas nuevas que llegaban a la clase rectora por la sencilla razón de que esta estaba continuamente renovándose, y como los terratenientes estaban con mucha frecuencia totalmente absorbidos por sus asuntos, la administración del gobierno

---

[12] Por ejemplo, E. Perroy, «Social Mobility among the French *Noblesse* in the later Middle Ages», *Past and Present* 21, 1962, pp. 25 y ss.

estaba en gran parte confiada a los hijos menores o a los aspirantes pertenecientes a familias de sectores sociales inferiores a la nobleza. Pero el resultado era el mismo: el ennoblecimiento. Desde hacía siglos había venido produciéndose esta integración en la nobleza, y siguió produciéndose, si bien a partir del siglo XVII la mayor parte de las noblezas de Europa tuvieron más éxito en impedir la integración en sus filas de los advenedizos. Si el aire de la ciudad liberaba al siervo, el aire de la corte liberó a «la burguesía ascendente» y todo la que hacían los recién llegados era imitar a sus antiguos rivales. Esta actitud puede considerarse esnob; pero en una sociedad que creía tan firmemente que el orden natural, tanto en el cielo como en la tierra, era un orden estructurado de acuerdo con los diferentes rangos jerárquicos, era natural y pío el deseo de querer ascender en la escala jerárquica.

Es difícil comprender cómo pudo pensarse alguna vez que el siglo XVI era el siglo de la burguesía o de la clase media ascendentes, pues los hechos parecen indicar justamente lo contrario. Si este siglo hubiera tenido algo de burgués, hubiera sido natural que la importancia y el poder de las ciudades aumentara, que los ingresos procedentes del comercio fueran superiores a las rentas de la tierra, que los burgueses trataran de consolidar su grupo social en lugar de abandonarlo cuando tanto prosperaba. Sin embargo, dondequiera que uno fije la mirada en la Europa de la Reforma verá que los grandes y antiguos centros de vida urbana se encuentran en decadencia. Las ciudades de la Hansa entregaron el control del Báltico a Dinamarca, Suecia y Polonia. La Liga suaba, sostenida e impulsada por las ciudades asociadas a ella, desaparece. La vieja ciudad de Gante es demolida por los cañones de Carlos V. La gran ciudad de Augsburgo se arruina como consecuencia de los préstamos hechos a Carlos V. Estrasburgo, la ciudad que destacaba por su destreza en el manejo de los hilos políticos y como puerto franco de las minorías perseguidas, pierde toda su importancia tras la derrota de la Liga de Esmalcalda. Hasta en Italia, cuna de las ciudades y de la civilización urbana, son los príncipes y la nobleza los que llevan la voz cantante. Londres, París, Roma son ahora menos influyentes políticamente hablando que antes. Amberes es el centro económico del Imperio de los Habsburgo, y si hay una ciudad que pueda reafirmar su vigor burgués frente al poder de las clases altas, debería ser esta. Sin embargo, no han pasado veinte años desde 1550 y su poderío se ve destruido por las ideas y los

hechos políticos de los príncipes. ¿Dónde está, entonces, esa burguesía ascendente y políticamente dominante, por deferencia a la cual llevan los reyes a la práctica la Reforma burguesa? No queremos decir con esto que las ciudades y los mercaderes desaparecieran y ni siquiera que no aumentara, en términos generales, el comercio y la riqueza proveniente de las operaciones mercantiles, porque, como veremos, aumentaron de hecho. Lo que sí sostenemos es que este aumento no tuvo las consecuencias sociales o políticas que la tesis que comentamos postula[13]. Vemos, por el contrario, que las monarquías adquieren nuevo vigor aliándose con una nobleza que, en gran parte, han creado ellas mismas. Las cortes de los príncipes alcanzan nuevo esplendor como centros de vida social. Los burgueses procuran tener influencia y para ello tratan de adquirir un estatus social más alto. Si es que pueden hacerse generalizaciones de este tipo, cabría decir que la época de las ciudades se da en los siglos XIV y XV, en los que, gracias a una serie de factores, se producen circunstancias económicas que resultan favorables para las ciudades y perjudiciales para las clases terratenientes. En el siglo XVI, la ascendencia social de la nobleza posibilitó a esta eliminar a sus rivales y, ayudada por la consolidación política de los estados, destruir la independencia y, por tanto, la influencia política y social de las oligarquías mercantiles.

El aumento del estatus de la nobleza se apoyaba en su mejor situación económica. El crecimiento de la población que tuvo lugar en el siglo XVI estimuló la producción de alimentos; la tierra aumentó de valor y, en consecuencia, aumentó aún más su demanda, ya alta desde el colapso del *boom* agrario del siglo XIII. Los hacendados de Inglaterra, la *noblesse* de Francia, y durante algún tiempo hasta los terratenientes de España que obtenían también considerables ingresos con el ganado ovino, todos se vieron favorecidos por esta situación. Es un error fácil de demostrar suponer, como hacen algunos viejos historiadores, que solo los hombres nuevos, educados en las prácticas comerciales, sabían aprovechar las circunstancias favorables. Fue la aristocracia, y no las clases medias urbanas, la que en todas partes sacó el mayor partido posible

[13] Concretamente en Alemania hubo ciudades que como Hamburgo, Danzig y Fráncfort crecieron para, en cierta medida, llenar el hueco que había dejado la decadencia de otras ciudades, pero lo hicieron renunciando a sus ambiciones políticas y a su influencia independiente.

de la nueva situación. La industria alemana, en la medida en que experimentó expansión, pasó de las ciudades a las fincas de los terratenientes[14]. El gran granero de Europa de los territorios del este del Elba fue explotado por terratenientes que a las tareas de gobierno de sus tierras supieron añadir el éxito en los negocios[15]. La *Gutswirtschaft* –la economía de los latifundios que producían artículos agropecuarios para el mercado– se convirtió, al llegar el siglo XVII, en *Gutsherrschaft,* en una organización social mediante la cual los nobles adquirían poder político dentro de sus latifundios y semiindependencia con respecto a los demás. Las características de este sistema, que surgió en las llanuras de Polonia, Livonia, Prusia y Bohemia no eran muy diferentes de las que presentaban las *encomiendas* de Nueva España[16] y en ambos casos este tipo de estructura era resultado de la colonización. Los que sufrieron las consecuencias del fortalecimiento de la aristocracia no fueron solo las ciudades sino, más incluso que ellas, los campesinos, para los que el siglo XVI fue el comienzo de una época de penalidades. Ya fuera que, como ocurrió en el este, cayeran en la servidumbre, o que, como pasó en Inglaterra, se convirtieran o en arrendatarios de las fincas que cultivaban o en peones sin tierra, o que, como fue el caso en Alemania y Francia, fueran explotados por los propietarios de los campos que arrendaban, la mayor parte de las gentes perdieron las ventajas que habían conseguido en los 150 años anteriores como resultado de la escasez de mano de obra.

La mejoría de las condiciones del mercado de los productos agrícolas no fue el único factor que originó la nueva preponderancia de los nobles. En el este, las invasiones de los turcos y sin tardar mucho también la presión de Rusia dieron lugar a una situación fronteriza, en la que el poder de los que regían aquellos territorios era esencial para su defensa y, como era de esperar, resurgieron los señoríos en las marcas, que no habían existido allí desde que terminaron las invasiones de los mongoles, y que venían a reforzar ahora el poder de la nobleza. En las fuertes monarquías de Occi-

---

[14] R. Ludloff, «Industrial Development in 16th-17th century Germany», *Past and Present* 12, 1957, pp. 58 y ss.; F. Lütge, en *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik,* 1958, pp. 84 y ss.

[15] F. Lütge, *Deutsche Sozial-und Wirtschaftsgeschichte,* 1952, pp. 155 y ss.; M. Malowist, «The Economic and Social Development of the Baltic Countries from the 15th to 17th centuries», *Economic History Review,* 2nd Series, XII, 1959-1960, pp. 177 y ss.

[16] Véase cap. V, pp. 51 y ss.

dente la gente descubrió pronto que una de las formas más fáciles y más seguras de conseguir riquezas e influencia era ponerse bajo el patrocinio del rey para obtener cargos, concesiones, favores y privilegios que solo el rey podía proporcionar en la medida adecuada. Como los que tenían un acceso más expedito a esta fuente de honores y riquezas eran los nobles, ellos fueron los beneficiarios prácticamente exclusivos. A su vez, los reyes tenían que ser razonablemente generosos; la administración cuidadosa se consideraba comúnmente como un signo de avaricia aunque se viera en gobernantes que no podían permitirse el lujo de malgastar sus recursos. Una corte fastuosa y dispendiosa no solo era prueba de la grandeza de un monarca, cosa que fortalecía su autoridad ante los ojos del mundo, sino que, además, ofrecía las posibilidades económicas que la aristocracia y la gente distinguida necesitaban. En Borgoña tenemos un sorprendente ejemplo de cómo los nobles que giraban en torno a la corte llegaron a monopolizar la influencia política. En este territorio de los Países Bajos, que era uno de los centros más importantes de riqueza y poderío urbanos de la Edad Media, los nobles supieron aprovechar en su favor, primero, la hegemonía de los duques franceses y, después, la de los Habsburgo para afianzar su poderosa influencia en la vida política e incluso económica de la región. Y fueron ellos, y no las ciudades con sus tradiciones de autogobierno, los que un poco más tarde asumirían la dirección de la lucha para conseguir la independencia de España. En todas partes, el patrocinio era el factor organizante de la escala jerárquica social. La antigua relación de amo y hombre, de señor y siervo[17], basada siempre tanto en el sentido del deber y respeto como en el interés recíproco, acabó transformándose en una amplísima red de mercedes y servicios que se extendía por todos los sectores sociales. Se debía fidelidad, por consiguiente, a la persona que, en cuanto protegida, a su vez, del monarca, que era en último término el origen de todo, podía brindar protección. Si esta persona perdía su poder nadie criticaba a sus servidores y clientes si trataban de buscar un nuevo y más útil

[17] Servidor o siervo en este sentido se aplica a todo aquel que se ligaba a una persona de más categoría social para trabajar para ella de diversas formas, a cambio de recibir protección, beneficios económicos y posibilidades de ascenso. La palabra servidor no indica una posición social absoluta, toda vez que los nobles eran servidores de los reyes; los gentileshombres, de los pares, y así sucesivamente.

amo y señor. En la *mêlée* que se producía, solo los reyes podían estar seguros de que iban a conservar su posición.

La Reforma no puede relacionarse, por tanto, con una cierta revolución social encabezada por «la clase media». Si es que hubo alguna revolución social –y el término es totalmente inadecuado– consistió en el aumento del monopolio del poder por parte de la aristocracia bajo el patrocinio de los reyes. En todo caso, ya se ha mostrado con la insistencia necesaria que la Reforma atrajo a personas de toda condición. Por supuesto, es posible que las tensiones y el descontento sociales ayudaran la causa de la Reforma, pero el protestantismo no era la religión de los rebeldes sociales que querían acabar con los ricos. Era la religión de los espiritualmente insatisfechos, y presentaba un atractivo especial para los jóvenes, los entusiastas, los inteligentes. No fue la clase social, sino el temperamento y las necesidades del alma las que llevaron prosélitos a Lutero, a Zuinglio o a Calvino. La única tendencia de la Reforma que hubiera podido unir su causa a la de las reivindicaciones sociales –es decir, a la de personas muy por debajo de la burguesía– era el anabaptismo, cuyo vigor se veía incrementado por una serie de hechos y actitudes que se daban en la época anterior a la Reforma, pero el anabaptismo fue aniquilado.

Hay otra doctrina que relaciona la Reforma con problemas sociales y que muchos quizá consideren más sutil que el análisis puramente económico de las clases sociales que hemos venido examinando. En los últimos 60 años ha existido una especie de ortodoxia casi indisputada, según la cual hubo algún tipo de conexión esencial entre la Reforma y lo que ha dado en llamarse surgimiento del capitalismo o espíritu capitalista. Dentro mismo de esa ortodoxia ha habido acerbas polémicas. Se han formulado teorías que luego se han puesto cabeza abajo; pero, sin embargo, hasta hace muy poco, y aunque hubiera algunos que se negaran a aceptar el conjunto de esta doctrina, no había nadie que se interesara por ella, que estuviera dispuesto a desacreditarla. Afortunadamente para aquellos que (como el autor de este libro) nunca la habían encontrado acertada, existe ahora una obra que elimina todos los puntos de apoyo en que se había fundado esta teoría[18]. De todas formas, es

---

[18] K. Samuelsson, *Religion and Economic Action,* traducido del sueco al inglés por E. G. French, ed. D. C. Coleman, 1961. Otras aportaciones a la polémica son las si-

posible que la defunción de la teoría no llegue a ser conocida con la amplitud necesaria para impedir que, a manera de fantasma espectral y sepulcral, siga rondando por ahí, como uno no se decida, aun a riesgo de detenerse excesivamente en esta cuestión, a proclamar a los cuatro vientos la buena noticia aprovechando oportunidades como esta. Será imposible ver con claridad toda la historia del siglo XVI y de los siglos posteriores si no se hace ver el error que suponen determinadas ideas generales que han llegado ya casi a sedimentarse en la conciencia grupal de nuestra cultura.

Todo empezó con el famoso libro *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904), del sociólogo alemán Max Weber. Según él, la actitud mental específica que dio lugar al «mundo moderno» es una manifestación del mismo espíritu que anima la revolución protestante. Este inteligente ensayo dio a conocer a los historiadores el concepto de *llamada,* tal como lo usaban luteranos y calvinistas (posteriormente se ha demostrado que ya lo conocían los tratadistas de la última parte de la Edad Media), y que consiste en considerar a las ocupaciones diarias como obra de Dios. Cumplir con las obligaciones de cada día puede ser una forma de oración. Según la citada tesis, gracias a esta concepción del trabajo, los protestantes veían en sus tareas diarias un medio para agradar a Dios y, en consecuencia, las llevaban a cabo con la mayor diligencia y rentabilidad posibles. Se afirmaba, por otra parte, que la condena del mundo por parte del cristianismo medieval y de la iglesia católica romana había hecho surgir hostilidad contra las actividades económicas y especialmente contra un aspecto tan esencial del capitalismo como es cobrar intereses por el dinero que se presta. El protestantismo –y con mayor exactitud, particularmente el calvinismo y las posteriores sectas libres tales como los cuáqueros y los metodistas– había constituido la precondición necesaria para la aparición del moderno capitalismo industrial. El *ethos* del protestantismo fomentó –y nada más pudo haberlo fomentado– el espíri-

---

guientes: C. H. y K. George, The *Protestant Mind of the English Reformation,* 1961, pp. 144 y ss.; W. S. Hudson, «The Weber Thesis re-examined», Church History, 1961, pp. 88 y ss.; A. Bièler, *La Pensée Économique et Sociale de Calvin,* 1959, pp. 477 y ss.; H. Lüthy, «Nochmals "Calvinismus und Kapitalismus"», *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte,* 1961, pp. 129 y ss.; R. de Roover, *L'Évolution de la Lettre de Change,* 1953, especialmente pp. 145 y ss. El debate anterior, que se resume en estos libros, es ahora cómodamente accesible en una colección de extractos, editados por R. W. Green, titulada *Protestantism and Capitalism: The Weber Thesis and its Critics,* 1959.

tu del empresario. Por eso el capitalismo floreció en los países reformados y la Reforma encontró campo abonado entre las clases medias comerciales e industriales.

La tesis de Weber, cuya característica distintiva es la vaguedad, tenía, por lo menos en parte, el propósito de oponerse a la teoría marxista de que las circunstancias económicas y materiales eran los únicos factores que provocaban cambios en las ideas y las prácticas económicas. Ciertamente tenía razón en subrayar la importancia de la mente y del espíritu en el condicionamiento del ambiente económico y está justificado el entusiasmo con que los antimarxistas se agarraron a Weber. Puede ser que incluso hoy le siga atrayendo partidarios el haber rechazado el marxismo[19]. Pero, con todo, el ensayo de Max Weber presenta puntos muy débiles. Empieza con la sorprendente idea de que el «espíritu del capitalismo» era contrario a la naturaleza humana; es decir, si se les deja a su aire, los hombres no ambicionarían otra cosa que lo necesario para mantenerse en la situación en que se encontraran. Esta concepción mística está en contradicción no solo con lo que sabemos de la humanidad en el curso de la historia, sino con las desesperanzadas e idénticas protestas que contra la codicia y el egoísmo vienen repitiéndose desde los profetas del Antiguo Testamento en adelante. Weber define el capitalismo diciendo que es «idéntico a la persecución del beneficio económico, que nunca ha de dejar de renovarse, mediante la empresa continua, racional y capitalista». En la medida en que esta frase resulte clara y no meramente tautológica, parece, igualmente, aplicable a todas las economías razonablemente desarrolladas, que pueden variar en la práctica, pero cuyo espíritu es siempre el mismo. Max Weber ilustra su exposición, que se refiere a un periodo de 300 años, haciendo referencia a Richard Baxter, el calvinista del siglo XVII que se hizo anticalvinista (y al que no describe exactamente), y a Benjamin Franklin, que escribió su evangelio del tendero después de haberse apartado del calvinismo en el que se había educado. El doctor Samuelsson ha puesto, asimismo, de manifiesto la forma en que, con una transparente petición de principio, Weber utiliza su mitología de los «tipos ideales» para probar presuntos hechos que son los mismos que le sirvieron de base para construir su mencionada mitolo-

[19] Cfr. los comentarios que hace L. Strauss respecto al escéptico artículo de Hudson antes citado en la nota anterior (p. 332) en *Church History,* 1961, pp. 100 y ss.

gía[20]. Hasta el único análisis sociológico a partir del cual empieza –el estudio de Offenbach de los hábitos educativos y vocacionales de los protestantes y los católicos en el reino alemán de Baden, a últimos del siglo XIX– fue mal interpretado tanto por su autor como por Weber. Lo único que, propiamente hablando, muestran las cifras aludidas es que «los habitantes de los núcleos urbanos tendían a tener su capital invertido en bienes que no eran tierras, que las escuelas tendían a estar situadas en las poblaciones, y que los ciudadanos que no tenían tierras tendían a hacerse ingenieros más bien que veterinarios»[21]. Igual que les ocurre a otras muchas cosas de la sociología, teorías que a primera vista resultan impresionantes, no son más que simples perogrulladas cuando se las mira de más cerca.

En 1926, sin embargo, los deterministas económicos se apropiaron de la tesis de Weber, con el apoyo de R. H. Tawney, autor no marxista, cristiano, socialista, y de su libro *Religion and the Rise of Capitalism.* Partiendo del principio de que el capitalismo no era nada nuevo en el siglo XVI, ni tampoco un fenómeno tan exclusivamente protestante a partir de dicho siglo como Weber parece sugerir, Tawney invierte la tesis y afirma que, en el siglo XVII, el calvinismo se adoptó al *ethos* «burgués» y capitalista de las clases comerciales, y sirvió para brindar el estímulo de la religión a los empresarios entregados a las actividades industriales y mercantiles. La Reforma religiosa volvió a convertirse nuevamente en un factor de la presunta revolución burguesa. Tawney dio la vuelta a las teorías de Weber en otro y más importante aspecto. Para Weber, el capitalismo era una de las glorias del protestantismo. Para él la enorme expansión material de los tres siglos anteriores y el vigor de la empresa y el progreso europeos eran motivo de alabanza y no de condena. Tawney, adoptando el punto de vista de un reformador social, ataca no solo al capitalismo por no haber producido justicia social, sino también al protestantismo por haber pervertido el mensaje cristiano de pobreza y caridad hasta convertirlo en un evangelio que santifica el trabajo con el éxito e identifica a la pie-

[20] Hudson (véase la n. 18 de este capítulo, p. 332) sostiene que lo único que pretendía Weber era proponer una hipótesis para someterla a comprobación. Pero esta explicación no parece satisfactoria, toda vez que cuando empezaron los ataques contra él Weber se hizo fuerte, decidido a resistir en su imaginaria fortaleza.

[21] Samuelsson, *op. cit.,* p. 145.

dad con los beneficios económicos. Su libro ha tenido una extraordinaria influencia. Especialmente en Inglaterra y América, esta obra de R. H. Tawney ha contribuido en gran manera al descenso de la autoconfianza protestante y al consiguiente resurgimiento del catolicismo romano, a las críticas contra el capitalismo en cuanto sistema económico y puede que hasta a esta creciente inclinación de Occidente a abandonar la dirección del mundo. Por supuesto, al divulgarse, la sutil tesis de Tawney, que en su versión original está expresada con tanto encanto e ingenio y basada, al parecer, en hechos netamente empíricos, se hizo algo más burda, pero no fue tergiversada. Sigue habiendo personas que, aun admitiendo que gran parte de los argumentos no pueden mantenerse, continúan sosteniendo que existe algún tipo relación decididamente esencial entre la expansión del capitalismo y la del protestantismo[22].

Pero ¿cuáles son los hechos –o, mejor, dada la amplitud de la temática–, cuáles son algunos de los hechos centrales? No hay nadie que hoy discuta que los tempranos reformadores atacaban de manera claramente anticuada las prácticas comerciales corrientes, en sus predicaciones, oponiéndose de este modo a la defensa que de ellas había hecho la iglesia de la última parte de la Edad Media. Lutero criticó explícitamente a los Fúcares, y Calvino, ciertamente con un tono menos radical, rechazaba el beneficio económico en cuanto tal. Ninguno de los dos anunció ningún método para hacer más grande el ojo de la aguja de forma que los ricos pudieran pasar por él. El capitalismo estaba plenamente desarrollado en Italia y el sur de Alemania mucho antes de que apareciera Lutero; por otra parte, los principales capitalistas de la época de la Reforma permanecieron fieles a Roma. En 1545, y muy a regañadientes, Calvino dio su aprobación a que se cobrara un interés del 5 por 100 en ciertas circunstancias detalladamente calificadas. Ha habido autores, y entre ellos hasta el propio Tawney, para quienes esta decisión de Calvino dio luz verde a la libre empresa y a la explotación, a pesar de que Calvino y los calvinistas posteriores arremetieron furiosamente contra toda forma de «codicia», y a pesar de que un hombre de ideas tan sanamente conservadoras como Johann Eck

[22] Cfr. C. Hill, «Protestantism and the Rise of Capitalism», *Essays… in Honour of R. H. Tawney,* 1961, pp. 15 y ss. Ni siquiera la sutileza y amenidad de Mr. Hill pueden, a mi entender, ocultar el hecho de que está defendiendo una fe que no se aviene a los hechos.

había defendido veinte años antes la «usura» al 5 por 100. La tónica de la predicación protestante a lo largo de todo el periodo de expansión es moralista; se insiste más en la caridad que en el medro personal; se subraya la pecaminosidad de acaparar mercancías o manipular los precios; se hace hincapié en la futilidad del éxito meramente mundano. Fue en el siglo XIX (y especialmente en América), cuando ya el impulso inicial del protestantismo se había agotado, cuando los líderes religiosos abandonaron finalmente el calvinismo y acomodaron sus opiniones al sistema moral del capitalismo plenamente desarrollado. El protestantismo de la Reforma y la Posreforma no dice en ningún momento que el hacer dinero sea bueno ni que agrade a Dios. Ciertamente, lo esencial de la doctrina de la *llamada* es que los hombres no necesitan abandonar el mundo para servir a Dios, pero eso no implica, por supuesto, que anime a los hombres a no buscar otra cosa que el lucro en el desempeño de sus ocupaciones diarias. Tampoco es cierto que el progreso económico se diera especialmente en los países reformados. Hasta que la guerra acabó con la prosperidad, la Francia del siglo XVII estaba a la cabeza de Europa (y, desde luego, no fueron solo los hugonotes los que la mantuvieron en esa posición de vanguardia). El espíritu comercial se había afincado ya en los Países Bajos mucho antes de que el calvinismo llegara allí. La anglicana Inglaterra y la católica Bélgica se industrializaron mucho antes que otros países netamente protestantes. Podrían decirse muchas más cosas en contra de estas teorías, tanto en lo que se refiere a su contenido fáctico como a la interpretación que dan a las ideas. Los que no se decidan a rechazarlas en bloque, pueden ver en las obras ya citadas todas las razones que hay en favor de este rechazo.

Sería absurdo suponer, de todas maneras, que un historiador tan bueno como es Tawney no apoyara en algún elemento fáctico sus opiniones. Como se publicaron tantísimos sermones y folletos en el siglo XVII, y como el protestantismo más estricto sentía tanta simpatía por los espíritus emprendedores e independientes, es posible encontrar muchas citas que recomienden la frugalidad, la diligencia, el vivir con economía, el cumplimiento del deber cualquiera que sea la condición social del individuo. Sin embargo, solo viéndolas desde la perspectiva de una teoría preconcebida es como adquieren estas citas el carácter de conjunto doctrinal favorable al espíritu del capitalismo, y como se convierten en explicación razonable de por qué el protestantismo, y más especialmente el calvi-

nismo, atraían a las clases medias. Dentro de su contexto no son otra cosa que recomendaciones contra la vagancia y el lujo, que van estrechamente unidas a denuncias precisamente contra el tipo de fenómenos –derecho a sacar el máximo beneficio económico posible de cualquier oportunidad o situación ventajosa que se presente– que distinguen al «espíritu del capitalismo» por oposición a la normal inclinación humana a mejorar de posición[23].

El Breve Catecismo de Westminster, de 1646, suscita un curioso problema en uno de sus pasajes, que hubiera sido de utilidad a Tawney, pero que, al parecer, no advirtió el interesado. En la glosa que sigue al octavo mandamiento, «No hurtarás», se dice que este mandamiento ordena «procurarse de manera legal riquezas y signos externos de estado social para nosotros mismos y para otros», y que prohíbe «todo lo que dañe o pueda dañar injustamente las riquezas y los signos externos de estado social nuestros y de nuestros prójimos». Aun teniendo en cuenta que riquezas quiere decir aquí bienestar, el pasaje sigue sonando a carta constitucional para millonarios, y así la han entendido algunos que se habían educado en la fe presbiteriana. Las frases que aparecen en este catecismo tienen su origen en catecismos anteriores, que truenan contra el «codicioso deseo de riquezas» y contra «las transacciones comerciales injustas y no directas». El Catecismo Mayor de 1646 denuncia violenta y extensamente toda empresa económica encaminada al provecho propio y, por lo demás, todas las versiones del catecismo hasta el siglo XIX se hacen eco de estas reservas y salvaguardias contra el ánimo de lucro. La total omisión de tales salvaguardias en un documento tan influyente como este puede haber contribuido sin quererlo a mitigar la pérdida de influencia de la iglesia en la empresa secular. No fue Calvino quien liberó a los hombres del lastre que suponían para la economía los conceptos morales tradicionales, fue la emancipación del hombre del imperio de la religión y de la teología en general lo que le posibilitó seguir la lógica de los hechos palpables de la economía, o pasar por alto las airadas con-

---

[23] Samuelsson, *op. cit.,* p. 80, señala que la doctrina de la frugalidad, que en la tesis de Tawney es fundamental, fue defendida con mucho mayor vigor en la Francia católica de Colbert que en la Inglaterra de Oliver Cromwell y, asimismo, que la frugalidad no es un factor tan importante del capitalismo como Reber y Tawney han dicho. No hay nadie que llegara a ser verdaderamente rico a base de ahorrar céntimos o de vivir frugalmente. Se necesitan otros métodos que hay que utilizar –métodos que ni los partidarios de la doctrina antes mencionada dicen que defiendan los calvinistas.

denas de los clérigos o, en último término, persuadir a algunos de ellos de que aceptaran los hechos como eran. Los eruditos de finales de la Edad Media habían pasado por una situación parecida.

Resumiendo podemos decir que no existen razones suficientes para establecer entre capitalismo y protestantismo la estrecha relación que durante tanto tiempo se ha venido aceptando como cierta. Weber parte de un axioma que, sencillamente, no responde a los hechos, es decir, que la característica de la Europa de la Posreforma fue un cierto tipo de espíritu capitalista que, por lo demás, se dio con mayor vigor en los países protestantes. La opinión de que el auge de las mejoras materiales y de la empresa comercial que caracterizó a los siglos posteriores a 1600 fue, de alguna forma, provocado por la misma actitud mental que también dio lugar al protestantismo (Weber) ni se ajusta a los hechos ni es exigida por estos, y lo mismo puede decirse de la tesis que considera que el capitalismo se aprovechó de las peculiaridades de la forma protestante de cristianismo para liberarse de toda restricción (Tawney). Si se examina la cuestión con un espíritu exento de prejuicios, no puede verse, sencillamente, correlación alguna significativa –y ni siquiera coincidencia geográfica– entre estos dos fenómenos históricos. Se han ideado respuestas para preguntas que no existían. La tentación de la generalización universalizante ha resultado ser, como con tanta frecuencia ocurre, demasiado fuerte para el historiador, al que solo un cierto escepticismo puede salvar de las trampas que le tiende su propia imaginación, que por otra parte tan necesaria resulta para su trabajo. Una polémica tan larga y tan ramificada no puede inspirar, en verdad, más que tristeza; tristeza al ver cuánto esfuerzo se ha malgastado por haberse dirigido a una meta equivocada; tristeza al ver la prontitud y buena disposición con que los historiadores adoran los ídolos levantados por los sociólogos.

La expansión de Europa

Rechazar estas generalizaciones acerca de la burguesía y el espíritu del capitalismo no quiere decir que no admitamos que estaban ocurriendo cosas muy importantes, que exigen explicación, en la vida económica y en la estructura de Europa, y que esas cosas tienen sus principios en el siglo XVI. Hay varios fenómenos que saltan a la vista inmediatamente, como son el aumento de la población,

no por difícil de cuantificar menos cierto; el aumento de los precios, que no fue seguido de inmediato por el de los salarios y rentas; el aumento del comercio, que produjo una mayor diversificación tanto de mercados como de productos, de todo lo cual resultó un incremento de la producción industrial. Dicho de otra manera, esta época era una época de expansión, una época favorable a los espíritus emprendedores, a la empresa. Las causas de esta actitud no son difíciles de buscar, teniendo una relación tan estrecha, y puede que hasta exclusiva, con el fenómeno que quizá sea el más importante de este periodo: los grandes descubrimientos geográficos y su explotación.

Cortés y Pizarro engrandecieron España con imperios. Entre 1519 y 1521, Fernando de Magallanes, navegante portugués al servicio de España, dirigió el viaje de circunnavegación de la Tierra de tres navíos, que hubo de terminarse bajo la dirección de su ayudante por haber sido Magallanes asesinado en el archipiélago malayo. Con esta circunnavegación, todo el globo terráqueo quedaba simbólicamente abierto a la empresa europea. En los seis años anteriores a su muerte, ocurrida en 1515, Alfonso de Alburquerque estableció y organizó un imperio comercial portugués en tierras de la India, y aunque los portugueses fueron arrojados del mar Rojo, pronto continuaron su expansión hacia Oriente. Y se hicieron con el control, después de una larga lucha, de la mayor parte del comercio con el océano Índico. Los portugueses se estaban estableciendo también a lo largo de la costa de Brasil, donde lograron mantenerse a pesar de los conflictos que tuvieron con los españoles. Los marinos de Francia e Inglaterra empezaban a despertar a las posibilidades que ofrecía este ensanchamiento del mundo conocido, si bien los mercaderes y los capitalistas, y mucho más los gobiernos, mantenían una actitud de espera a este respecto, por tener entre manos cuestiones más urgentes. España y Portugal sabían bien lo que habían encontrado, como lo prueba el celo con que, sin lograr sus propósitos, vigilaron el monopolio del comercio con sus colonias. Los nuevos territorios suministraban artículos de lujo, como especias y sedas de Oriente, palo de tinte de Occidente, pero, sobre todo, metales preciosos de las tierras del oeste. Las Américas exportaron desde el principio grandes cantidades de oro y plata, y después de que se abrieron las minas de Potosí, en Perú, en 1545, el flujo de plata que salía de América y llegaba a Europa se mantuvo constante y abundante durante la mayor parte del si-

glo. A su vez, Europa exportaba esclavos africanos, paños, armas, manufacturas metálicas y artículos para el hogar que los colonos de América necesitaban. Exportaba también paños y metales preciosos a Oriente.

Comparado con el comercio de Europa, este comercio ultramarino no era muy importante, y en Oriente no era ni mucho menos una novedad, ya que en gran parte no equivalía más que a reexpedir mercancías procedentes del Mediterráneo. (Hay que tener en cuenta, no obstante, que hasta principios del siglo XVII, el Mediterráneo continuó siendo una de las grandes zonas comerciales del mundo.) Los efectos de la expansión de Europa fueron en gran parte indirectos, y actuaron a través de la inflación que produjo en el Viejo Mundo la entrada de mercancías y el aumento del comercio. En España, los precios aumentaron en bastante más del doble entre 1500 y 1550; las repercusiones más graves de esta subida comenzaron a partir de 1520. Los precios de Amberes siguieron el ejemplo rápidamente, y poco después los del resto de Europa. Esta inflación relativamente galopante tuvo efectos perturbadores, especialmente porque se produjo después de un prolongado periodo de estancamiento de precios, que había sido consecuencia en parte de la depresión económica y en parte de la escasez de dinero en circulación. Aun antes de que América viniera en socorro de las arcas europeas, hambrientas de plata, las minas de Bohemia y Tirol se habían explotado con mayor intensidad y el comercio se había dinamizado gracias a la invención de eficaces instrumentos de crédito, principalmente la letra de cambio, invento italiano que permitía la realización de transacciones comerciales de gran importancia, sin la transferencia física de dinero en metálico. De todas formas, los instrumentos de crédito no valen, en último término, más que lo que vale el capital que los respalda, y en una época de crecimiento de la población, en Europa escaseaba el capital líquido que representaban los metales preciosos. De esta forma, la plata americana contribuyó a liberar las energías potenciales del comercio interno europeo, ya estimulado por la reactivación de los mercados tras las guerras y depresiones del siglo XV.

Las consecuencias de esta reactivación mercantil y de la inflación fueron las que cabía esperar: beneficios para todos aquellos que tuvieran algo que vender, estrecheces para todos los que tuvieran ingresos fijos o poco elásticos, estrecheces para el jornalero propiamente dicho (personaje muy poco corriente en el siglo XVI),

y posibilidades de mejora incluso para los pobres que tuvieran habilidades o productos que vender. Como los costos subieron más que los ingresos, los gobiernos se vieron ante una serie de dificultades que trataron de resolver intensificando sus préstamos, política que terminó en las desastrosas bancarrotas de 1557. Los terratenientes se las arreglaron viviendo con menos dinero o haciendo lo posible por explotar directamente sus tierras con vistas a vender sus productos en el mercado. A muchos les fue muy bien este sistema, y otros se las arreglaron para sacar, en su momento, algún dinero más de los arrendatarios más prósperos, a los que, con mucha frecuencia, el Derecho consuetudinario protegía contra la subida de las rentas. El comercio fue la única actividad económica que encontró un clima totalmente favorable, y si alguna dificultad tuvo fue causada por la acción humana –guerras, impuestos, restricciones al intercambio mercantil–. Como antes se ha indicado, esto no quiere decir, sin embargo, que los «burgueses» fueran los únicos que se beneficiaron de la prosperidad del comercio, ya que las clases superiores utilizaron también las mismas obvias técnicas para explotar sus posesiones y las concesiones de los príncipes. Dicho de otra forma, esta época fue una época idónea por naturaleza al éxito de los empresarios, y, de forma igualmente natural, los empresarios la aprovecharon. No significa esto que todo el mundo prosperase; por supuesto, no fue así. Algunos de los que más prosperaron, por ejemplo, los Fúcares con sus derechos a la explotación de minas en Nueva España y Austria, se pillaron los dedos, comprometieron excesivamente sus fortunas en ayudar a los príncipes y la consecuencia fue su decadencia prematura. En general este periodo fue una época de acumulación de riquezas. Las reservas económicas aumentaron muy considerablemente ya fuera en forma de metales preciosos, de tierras cuyos precios subían, de inversiones de capital de diversos tipos (edificios, equipo industrial, barcos). España no tuvo la participación que hubiera debido, a la vista de la favorable situación en que se encontraba, en esta acumulación general de tesoros. Se contentó con derrochar su plata. A esta actitud de España contribuyó el tradicional desprecio que se sentía en el país por las actividades comerciales (cosa de herejes moros y judíos) y la constante sangría de elevados impuestos que era el precio que había de pagar por apoyar a la primera dinastía de Europa. Pero, de todas formas, hasta en España hubo un incremento de la riqueza real en la primera mitad del siglo. Más eviden-

te fue el crecimiento económico en Francia, Inglaterra y los Países Bajos, y, por lo que se refiere a los centros más antiguos de prosperidad, por ejemplo, Alemania e Italia, ni la decadencia política ni los contratiempos de la guerra pudieron evitar que se registrara en ellos alguna ulterior mejora en esta época.

Lo que merece ser llamado el rasgo económico más importante de la época es precisamente esta acumulación de capital que acabamos de mencionar, a la que contribuyó la reciente abundancia de metales preciosos, dado que no puede haber capitalismo sin capital. Si el capitalismo europeo posterior a 1550 difería de fenómenos similares anteriores, no era en lo referente a su espíritu o ambiciones, sino a los medios de que podía disponer. Lo que le dio dinamismo no fue el *ethos* protestante, sino la enorme acumulación de reservas económicas y el formidable aumento de la liquidez. De aquí parte la posterior e incesante expansión económica, que nunca ha experimentado desde entonces un contratiempo realmente grave, y que junto con la tecnología industrial ha producido el excepcional crecimiento de riqueza que caracteriza al mundo moderno. Los resultados finales de esta expansión económica fueron excepcionales, pero no lo fueron tanto sus primeros tiempos. Es evidente que las economías de los siglos XIX y XX presentan características especiales; características que nada tienen que agradecer ni a una mentalidad capitalista determinada ni a la Reforma. Son, por el contrario, resultado de un conjunto de circunstancias excepcionales que impidieron que el crecimiento de los siglos XVI y XVII experimentara los retrocesos que habían acompañado en el pasado a todos los crecimientos de este tipo. El *boom* agrario y comercial que se produjo en un siglo tan relativamente reciente como es el siglo XIII (consecuencia del aumento de la población y de la expansión de las rutas comerciales; de la ampliación del mercado) quedó totalmente desvirtuado por las calamidades que de forma natural y cíclica sufría la humanidad. El exceso de crecimiento de la población ocasionaba disminución del rendimiento de la tierra, agotada por el cultivo intensivo a que se la sometía para que diera más. Consiguientemente, se producía hambre, que rápidamente hacía descender la población (y, por tanto, reducía el mercado) y acarreaba una grave deflación económica, especialmente si el indicado descenso de la población se veía intensificado por epidemias como la peste bubónica del siglo XIV. El capitalismo moderno ha conseguido (hasta ahora) romper este círculo natural gracias a los adelantos de la medicina y

la tecnología. Si se vence la enfermedad, se mejora el transporte, se reducen los costos y se acelera la producción mediante el progreso industrial, el mercado continuará expandiéndose sin interrupción. Dejarán de producirse grandes ciclos de crecimiento y colapso económicos, aunque es posible que siga habiendo pequeños ciclos de auge y depresión dentro de un sistema económico con tendencia general a la expansión.

Esto es lo que pasó en Europa luego de que el *boom* del siglo XVI, del que había habido precedentes, hubiera seguido su curso; y la razón de que así ocurriera hay que buscarla en dos hechos: la natural expansión del mercado, consecuencia de los descubrimientos geográficos, y los avances tecnológicos que se produjeron a raíz de la revolución científica del siglo XVII. Ninguno de estos dos acontecimientos han de relacionarse directamente con la Reforma, aunque es evidente que sus comienzos datan de la época de la revolución protestante. A pesar de su escasa contribución positiva al progreso de la ciencia, de la tecnología o de las exploraciones, quizá deba seguirse respetando la vieja creencia de que el Renacimiento, al hacer resurgir el interés por los griegos, fomentar la curiosidad por nuevos estudios y estimular al hombre a confiar en sí mismo, contribuyó también a los grandes movimientos que posibilitaron a la humanidad conseguir un mayor control de su entorno. De todos modos, tampoco en este contexto ha de pasarse por alto a la Reforma. Por obra de ella, la Europa que se expandía no tenía una y la misma religión y, por consiguiente, presentaba mayor variación, mayor adaptabilidad y mayores posibilidades de éxito de las que nunca hubiera podido tener la Europa de la monolítica iglesia papal. El descontento con la política religiosa de las grandes potencias de Europa contribuyó también a este proceso de expansión, haciendo aumentar el importante transvase de emigrantes colonos. Y en lo que se refiere a la ciencia y la tecnología, si es cierto que no fueron monopolio de los protestantes, ni mucho menos, también lo es que la Reforma contribuyó a crear una mayor libertad intelectual. No había sido este su propósito inicial, ni en un principio pareció probable que fuera a fomentar la libertad de pensamiento, ya que lo que inmediatamente provocó fue partidismo violento, fanatismo y represión. Están bien fundadas las quejas de los que dicen que la razón y la libertad de pensamiento se vieron coartadas por el resurgimiento religioso y por el *furor theologicus* que vinieron a reemplazar a anteriores actitudes más racionales y humanas; aun cuando es

absurdo suponer que la razón y la libertad de pensamiento hicieran resurgir la religión. Con todo, cuando las guerras que habían provocado las pasiones dieron paso al agotamiento, cuando los hombres se pusieron de acuerdo para discrepar en los detalles de la fe, se vio lo que había servido la Reforma protestante para fortalecer y ensanchar la mente y el espíritu humanos por haber quebrantado la autoridad de la iglesia, por haber transferido a cada persona individual la responsabilidad de sus actos, por haber conservado muchos de los logros intelectuales del humanismo.

De todos los acontecimientos de aquella época, el hecho que, desde la perspectiva que dan los siglos pasados, sigue pareciendo más importante y decisivo es la expansión de Europa. Este pequeño apéndice de las vastas tierras del mundo inició en la primera mitad del siglo XVI su destino de inspirador y regidor de ese mundo. En aquel momento era difícilmente previsible esta misión rectora de Europa. El viejo Imperio y la vieja cultura de China parecían entonces infinitamente más poderosos, y miraban a los visitantes europeos con un cortés aire de superioridad, al que estos respondían con una admiración y un respeto que, desgraciadamente, no mostrarían posteriormente. El subcontinente de la India, que en sí mismo no era mucho más pequeño que Europa y que había sido cuna de una civilización mucho más sutil que ninguna otra de las aparecidas hasta entonces en Occidente, estaba a punto de caer bajo el poder vigoroso de los emperadores mongoles que continuaban con su agresiva política. Nada parecía entonces menos probable que la destrucción que sin pasar dos siglos causarían en la India los conflictos europeos. El Imperio asiático de los turcos otomanos, tan perfectamente organizado, presionaba sobre los centros vitales de la Europa cristiana, pero esta no tardaría mucho en detener el avance turco casi despreciativamente con una mano, mientras con la cuenca de la otra recogía el mundo. A pesar de todo lo que se ha dicho en contra de la tesis que ve un número excesivo de cambios y convulsiones en el siglo XVI, en la Europa de Lutero y de Carlos V se produjeron grandes transformaciones. Sea cual fuere la opinión que uno tenga acerca de los movimientos que hemos resumido bajo los epígrafes de Renacimiento y Reforma, hay que reconocer la importancia que tuvieron, y darse cuenta de que fueron el comienzo de una mentalidad más flexible. Sin caer en el error de afirmar que la Edad Media fue una época enteramente inmovilista, hay que reconocer que una de las características del siglo XVI fue su ruptura

con una serie de moldes y convicciones tradicionales. Sobre todo, este es el momento en que Europa está a punto de dejar la tierra firme para lanzarse a los océanos, para emprender la conquista de aquel espacio abierto donde, para beneficio de muchos, unos pocos espíritus emprendedores conseguirían el triunfo. Asia seguía con su viejo juego de querer ganar terreno en su frontera con Europa, presionando desde Turquía y, en menor medida, desde Rusia. Zonas tan vitales de la Europa medieval como eran Polonia y Hungría se convirtieron en tierras fronterizas. La Reforma y sus consecuencias políticas contribuyeron a desalojar a Alemania del puesto de primera importancia que había venido ocupando desde el siglo IX. Los acontecimientos políticos reforzaron la tendencia del Mediterráneo a la decadencia gradual poniendo fin a la prolongada era de grandeza que tanto en el campo económico como en el campo cultural había tenido Italia. Los conquistadores de España, los marineros de Portugal, los comerciantes de Sevilla, de Lisboa, de Amberes eran otros tantos signos de que la orilla del Atlántico estaba lista para iniciar los cuatro siglos de hegemonía de Europa en el mundo.

EPÍLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

Andrew Pettegree

Geoffrey Elton fue una figura única en la comunidad académica británica y esta historia de la época de la Reforma es distinta de cualquier otra. Su duradera influencia rinde tributo a unas cualidades que en Elton eran inherentes y que caracterizaron toda su obra: la claridad de pensamiento, una incisiva habilidad para organizar el material, una brillante redacción. Al releer el libro para preparar este texto me he dado cuenta de lo mucho que me había influido, como a la mayoría de mi generación, la Reforma de Elton. He redescubierto, con cierta sorpresa, formulaciones y frases que, casi de forma subliminal, parecían haber moldeado mi forma de ver el periodo.

Esto tiene aún más mérito si tenemos en cuenta que Elton no era, en el sentido moderno de la expresión, un historiador de la Europa continental. Elton forjó su reputación, y su duradera fama, como analista de la historia constitucional inglesa, el fiel amor de la madurez de su carrera. Aparte de la edición del volumen sobre la Reforma de la serie New Cambridge Modern History *(The Reformation, 1520-1559), La Europa de la Reforma* fue su única incursión significativa en la historia del continente. Quizá encontremos sorprendente que se escogiera a Elton para la realización de un volumen de la muy ambiciosa y exitosa colección Fontana History of Europe, sin embargo quizá esto no fuera tan extraordinario entonces como lo sería ahora. Todos los grandes historiadores de la Alta Edad Moderna de la generación de Elton –A. G. Dickens, Hugh Trevor-Roper, Elton mismo– cruzaron fronteras nacionales en sus publicaciones académicas con una naturalidad que en la actualidad no sería habitual y todos hicieron importantes aportaciones tanto a la historia británica como a la historia europea. La relectura de la obra de Elton hace que nos parezca aún más lamentable que las tradiciones modernas de especialización hayan hecho que estos límites resulten casi infranqueables, ya que Elton aporta a este más amplio campo de estudio un informado distanciamiento

que constituye una de las muchas virtudes del libro. Al alejarse de su principal ámbito de investigación, el autor se relaja de forma casi perceptible; en concreto, no encontramos la irascible animosidad con la que arremetía contra los críticos de su *Tudor Revolution in Government.* El resultado es una narrativa brillante y fluida que combina claridad y agudeza: un verdadero clásico.

También es un clásico en el sentido de se trata del producto de una era que claramente no es la nuestra. La lectura de este libro hoy evoca algo de una era perdida, anterior al momento en el que la investigación histórica sintió el impacto de la agitación social de los años sesenta en toda su magnitud. Aquí no hay rastro de la nueva historia social que surgió en este periodo y que durante un tiempo parecía que fuera a reordenar permanentemente la forma como se escribiría la historia. La escuela francesa de los *Annales* (como todo lo francés) era totalmente ajena a la forma de pensar de Elton. Aunque, curiosamente, el texto de Elton parece ahora menos desfasado de lo que podría parecerlo hace quince años, pues con el paso del tiempo muchos aspectos de la escritura de la historia han vuelto a ser como antes. En concreto, la concentración de Elton en el estudio de la personalidad y el pensamiento de las figuras clave de la historia como forma de entender una época, parece ahora menos anacrónica que en los años setenta. Pues está claro que, como reconoce Elton en su prefacio, esta no es una historia de la sociedad europea de principios del siglo XVI. Elton se dedica más bien a reflejar, de forma notable y a menudo dramática, algunos de los principales conflictos que moldearon y definieron la época.

Esto era bastante lógico, pues en su propia vida Geoffrey Elton no fue ajeno a los dramáticos acontecimientos que dieron forma al igualmente turbulento siglo XX. Gottfried Ehrenberg (como se llamaba entonces Elton), segundo hijo del distinguido historiador del mundo clásico, Victor Ehrenberg, nació en Tubinga, Alemania, en 1921. Los Ehrenbergs eran una familia próspera de profesionales y académicos; además de su padre, su tío Richard también era un distinguido académico. Richard Ehrenberg tuvo sin duda una influencia determinante en el joven Gottfried (tiempo después Elton le dedicó la edición alemana de *La Europa de la Reforma*) y parece que fue su tío quien le hizo descubrir por primera vez el amor por el siglo XVI. En su día Ehrenberg fue una destacada autoridad del periodo y sus dos principales libros, un estudio del capitalismo en la era de los Fúcares y un análisis de las relaciones anglogermánicas

en la época de la reina Isabel, aún merecen estudio. De hecho, vistas en conjunto, las carreras de tío y sobrino ofrecen un conmovedor comentario sobre la historia de Alemania de principios del siglo XX. *Hamburg und England im Zeitalter der Königen Elizabeth,* de Ehrenberg, publicado por primera vez en 1896, es un inconfundible producto de la era del acorazado *Dreadnought.* Tal como la presenta Ehrenberg, Inglaterra, como nación-Estado consolidada, está destinada a vencer a las débiles y divididas ciudades alemanas. Esto se encuentra expresado en un contexto histórico impecable y se pueden aún percibir claramente las presiones que llevaron a Inglaterra y a Alemania a competir y enemistarse en 1914.

Pero los Ehrenbergs, aunque patriotas, también eran judíos y en 1939 Victor Ehrenberg decidió abandonar Praga, donde tenía un puesto en la universidad alemana, y llevarse a su familia a Inglaterra. Se fueron un mes antes de que Hitler ocupara la ciudad; la tía de Gottfried, que había decidido no marcharse, fue ejecutada al año siguiente. En Inglaterra un contacto de la familia permitió que los dos chicos entraran en Rydal School, donde Gottfried primero prosiguió sus interrumpidos estudios escolares y luego estudió por correspondencia una licenciatura de la Universidad de Londres. El cambio de nombre, a Geoffrey Elton, se lo sugirió el ejército británico cuando le llamó a filas en 1943. La desmovilización, un doctorado en Londres (dirigido por sir John Neale) y un puesto en la Universidad de Glasgow se sucedieron con rapidez. En 1950 obtuvo un cargo de profesor en Cambridge, donde permaneció el resto de su vida. La publicación de su primer libro, *The Tudor Revolution in Government* en 1953, supuso tanto la aparición de un importante talento, como la de un campo de estudio, la historia constitucional inglesa, al que Elton dedicó su carrera. Sucesivos manuales y estudios, entre los que destacan *England under the Tudors* (1955) y *Reform and Reformation* (1977), y sus influyentes conferencias en Oxford –las *Ford Lectures*–, *Policy and Police* (1972), hicieron que la presentación de Elton del periodo Tudor como una época de radical innovación constitucional y su alabanza del trabajo de su principal instigador, Thomas Cromwell, se convirtieran pronto en una corriente dominante de estudio. En muy poco tiempo, las ideas de Elton se convirtieron en referencia para valorar las de otros. En eso tuvieron mucho que ver las sucesivas promociones de estudiantes de posgrado, 70 en total, que fueron una constante en la madurez de su carrera en Cambridge.

Por supuesto, es importante preguntarse cómo pudieron afectar estas experiencias vitales a las percepciones históricas de Elton. No hay duda de que le dejaron un profundo amor y un apasionado compromiso hacia la historia de su hogar de adopción. Elton dijo luego sobre su llegada a Inglaterra que fue como llegar a un país en el que sentía que debería haber nacido. Amaba profundamente a Inglaterra con el entusiasmo de un converso y era un férreo defensor de lo que consideraba que eran los mejores valores británicos. De forma más sutil, pero no menos profunda, uno puede también ver en las experiencias de juventud de Elton los orígenes de su profunda y permanente convicción de que las fuertes personalidades tenían una influencia crucial en la construcción de una época. Sin duda, la historia familiar de Elton le habría dejado muy clara la relevancia de las figuras históricas individuales. En todo su trabajo histórico se da una gran importancia a la habilidad de los actores principales para modelar los acontecimientos. En sus escritos sobre Inglaterra esto le llevó a presentar la historia del cambio constitucional en gran medida como el logro de un burócrata genial, Thomas Cromwell, a quien Elton, de hecho, redescubrió. Pero la misma búsqueda instintiva de fuertes personalidades también domina su visión del siglo XVI europeo.

Con varios libros publicados y una creciente reputación de académico beligerante y original, Elton era una figura consolidada cuando su compañero de Cambridge, J. H. Plumb, le invitó a participar en el proyecto de la nueva Fontana History of Europe. A juzgar por la correspondencia que Elton conservó entre sus documentos, dudó antes de asumir lo que reconocía que iba a ser un compromiso de proporciones considerables. Pero el hecho de que Plumb –su eterno rival– le hubiera retado resultó demasiado insidioso y en diciembre de 1960 Elton firmó el contrato. Empezó a escribir en marzo de 1962 y entregó las 90.000 palabras requeridas, dentro de plazo, nueve meses después. En ciertos momentos llegó a escribir hasta 3.000 palabras al día; para un trabajo de investigación tan amplio y ambicioso no puede negarse que era un ritmo de trabajo considerable.

Publicado primero por Collins en cartoné en 1963, *La Europa de la Reforma* fue un éxito inmediato. En las críticas lo reconocían como un logro extraordinario hasta aquellos con quien Elton había tenido diferencias en el pasado. Cuando los críticos planteaban alguna reserva, Elton, siendo como era, a menudo les escribía

una carta personal para discutir sus observaciones. Los documentos de Elton, ahora propiedad de la Real Sociedad Histórica de Inglaterra, incluían correspondencia con Lawrence Stone, Christopher Hill y Joel Hurstfield, entre otros. Está claro por estas cartas (a las que he tenido acceso para escribir este epílogo), que incluso en su día el libro fue considerado conservador. El tema central de estas primeras cartas fue la defensa de Elton frente a la acusación de haber ignorado o no haber dado suficiente relevancia al elemento social y económico, al centrarse principalmente en la narrativa política y religiosa. Efectivamente, la distancia que separaba la historia que escribía Elton de la que escribían Stone o Christopher Hill era, incluso entonces, casi insalvable; aunque las cartas que se enviaban, públicas o privadas, fueron siempre corteses. De hecho, en una ocasión en la que le escribió a Christopher Hill, Elton llegó a sugerir que deberían felicitarse por seguir mostrando su desacuerdo sin perder las formas, algo que consideraba poco frecuente en un mundo académico cada vez más poblado por divos.

Cuarenta y cinco años y muchos cientos de miles de ejemplares vendidos más tarde, podemos ver la Europa de Elton con una mayor perspectiva. Aunque algunas de las observaciones realizadas por comentaristas lúcidos en el momento de su primera publicación siguen sonando igualmente acertadas. Como hemos visto, Elton no se disculpó, entonces o después, por haber evitado la moda de la historia total. Esto no fue una elección realizada por negligencia o por ignorancia del trabajo de las principales escuelas europeas que, mientras Elton escribía, estaban transformando el paisaje de la escritura histórica. *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II* (1949) de Fernand Braudel, que casi podría considerarse el buque insignia de la escuela de los *Annales,* era bien conocido aunque aún no se hubiera traducido al inglés. Elton entendía lo que pretendía un estudio tan panorámico, cuya exposición de los acontecimientos del reino estaba precedida por una larga (900 páginas) investigación discursiva sobre el paisaje, el ambiente, la economía y la cultura de las tierras. Pero todos sus instintos se rebelaban contra aquello. Tan solo unos años más tarde, al reflexionar sobre los diversos enfoques de la escritura histórica en *The Practice of History* (1967) un texto de gran éxito y todavía de interesante lectura, Elton se refirió directamente a Braudel:

> La larga supremacía de Ranke, que estaba principalmente interesado en las relaciones internacionales y la diplomacia, ha sido sustituida por influencias como la de la escuela francesa de los *Annales,* que desea entender la sociedad al completo en todo detalle, en todas sus interrelaciones y actividades… [*El Mediterráneo y el mundo mediterráneo* de Braudel] ofrece muestras de una magnífica comprensión de las circunstancias que contribuyeron a la formación de la política y la acción; lo único que falta es la política y la acción en sí mismos. Se presenta de forma clara y admirable cómo era la vida, pero la forma como estas vidas pasaron por la historia está mucho menos clara. Para mí, por lo menos, el método de los *Annales* –desde luego antes de que se perdiera en la retórica y la autoadulación– representaba una valiosa, tal vez necesaria, etapa en el desarrollo de la escritura histórica, una etapa que combatía deficiencias reales e hizo mucho para remediarlas, pero no debería ser vista como, de alguna manera, la única culminación de las obligaciones del historiador (*The Practice of History,* pp. 167-168).

Uno podría cuestionarse legítimamente si estaba siendo justo con Braudel; de hecho, en *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo* hay una relación perfectamente válida de «política y acción», aunque se encuentre escondida en las profundidades del libro. Pero ese no es el tema principal. Elton se sentía instintivamente atraído hacia una escritura histórica cuyo tema principal era la narrativa y el análisis políticos. De ninguna manera consideraba que esto fuera una opción ligera o fácil. Recién salido del esfuerzo de escribir *La Europa de la Reforma,* Elton confesó en *The Practice of History* que la narración de la historia le resultaba en muchos aspectos más dura que la historia analítica en la que él sobresalía (aunque también puede que eso tuviera más que ver con su relativa poca familiaridad con el tema, que con el método en sí mismo).

La principal objeción de Elton a los *Annales* era una inamovible convicción de que un libro debía tener un tema principal; un tema, en sus propias palabras, «lo suficientemente dominante como para arrastrar los otros temas tras de sí». Y:

> Debo reconocer que, en la práctica, esto significa que el tema principal, incluso hoy, casi siempre será «político»: deberá tratar sobre las acciones de los gobiernos y los gobernados en la vida pública de la época (*The Practice of History,* p. 172).

La Europa de la Reforma era verdaderamente fiel a estos preceptos. Elton presenta la época como un drama que se produce principalmente a través de los conflictos de sus actores principales. Ninguna historia del siglo XVI empezaría hoy tal como lo hace la de Elton, con Martín Lutero, ni siquiera con la Reforma; aunque, afortunadamente, la moda contraria de escribir la historia de la época casi sin mencionar a Lutero parece también haber pasado. A este respecto el movimiento pendular de la escritura histórica ha sido bastante benévolo con Elton. La vuelta a la moda de la escritura narrativa, en concreto la moda de la biografía, hace que la forma en la que Elton presenta los dramas de la Reforma parezca bastante actual. Ciertamente, en las manos del maestro queda muy eficientemente demostrado todo lo que este enfoque puede ofrecer a la escritura de historia.

En concreto, el interés de Elton en las personalidades le permite recrear con gran eficacia la relación que hay entre los actores principales de la época y sus circunstancias. Vemos que tanto Martín Lutero y como Carlos V tuvieron otras alternativas cuando se enfrentaron el uno al otro en la Dieta de Worms. Estas alternativas estaban constreñidas y moldeadas por sus muy diferentes educaciones y culturas, pero en ambos casos fue el carácter lo que determinó la decisión fatal: por parte del reformador de mantener su desafío; por parte del emperador de dejar que Lutero se fuera. Nos encontramos con otras magníficas valoraciones de otros personajes que pasaron ostentosamente por el escenario. Elton tenía una gran personalidad y no es de sorprender que le atrajeran los grandes personajes. El valor recibía puntuaciones altas, así como el estilo (cualidades que no le faltaban a Elton). A los jefes de Estado bien intencionados pero indecisos los trataba con más severidad, y los papas, desde Clemente VII («débil, irresoluto y sus decisiones llegaban siempre un poco tarde») a Paulo IV («loco») pocas veces escapaban indemnes. Algunos de estos juicios son un poco injustos, pues las opiniones de Elton, en ocasiones, llegaban más lejos que su conocimiento. Su visión de la música sacra del siglo XVI acusa una dureza de oído más que una profunda comprensión del tema. Pero en la política del drama central de la época sigue siendo un guía con una autoridad indiscutible.

Si la política y la religión son sin duda los principales temas sobre los que se organiza el libro, entonces ¿qué es lo que falta? No hay dos generaciones que escriban la historia de la misma forma y,

en comparación con la de Elton, nuestra generación tiene intereses y oportunidades distintos. No hay duda de que para él Alemania e Inglaterra eran las partes más interesantes de Europa y la Reforma su drama central. Los términos de referencia de la serie no permitían que se prestara una atención narrativa explícita a Inglaterra, lo cual no suponía ningún inconveniente para Elton; había dicho lo que tenía que decir sobre Inglaterra en otros libros. Pero la concentración en los conflictos centrales de la Reforma hace que algunas otras partes de Europa occidental, que ahora tendrían un importante papel en cualquier análisis de los cambios que se produjeron en el siglo XVI reciban, en comparación, una atención mínima. Aparte de una narración muy útil de las guerras Valois-Habsburgo, Francia, una de las culturas emergentes más interesantes del periodo, no recibe mucha atención. Esto es una lástima, pues en Francisco I Francia tenía a una de las más llamativas figuras de la época, cuya importancia fue mucho más allá de su papel como archienemigo de Carlos V. Los historiadores reconocen ahora que la monarquía renacentista, que alcanzó un estado de desarrollo sorprendentemente avanzado en Francia durante este periodo, fue una de las manifestaciones más significativas de la emergente nación-Estado. También hoy está ampliamente aceptado que las presuposiciones intelectuales que subyacían a este desarrollo en ambos lados del canal de la Mancha tenían mucho en común. Elton no hubiera pasado por alto la relevancia de este trabajo para sus propios estudios de la monarquía Tudor. Tampoco hay mucho sobre los Países Bajos; que ya eran un centro neurálgico de la cultura del norte de Europa, aunque aún no fueran el epicentro de actividad internacional que llegaron a ser en la segunda mitad del siglo. Como en la primera mitad del siglo XVI no suscitaban mucha atención «política», al encontrarse bajo el firme control del Carlos V, la narrativa de Elton no se interesa mucho por ellos. No obstante la cultura y civilización de la patria de Erasmo estaba empezando a marcar profundamente el mundo intelectual europeo, por no hablar de su economía.

Resulta muy interesante que los orígenes de Elton hicieran que no sintiera especial interés en escribir sobre la Europa del este. No podemos evitar sentir que con esto se perdió una oportunidad. En el momento en el que Elton escribió *La Europa de la Reforma,* el este de Europa era una parte segura y aparentemente indisoluble del bloque soviético, lo que en la práctica significaba que estaba

cerrada a los académicos occidentales de la era premoderna. Este carácter foráneo e impenetrable tenía como resultado su casi total exclusión de la visión de Europa que daban muchos manuales. Pero Elton estaba, más que nadie, en posición de saber que las circunstancias modernas no eran en absoluto un reflejo de la realidad del siglo XVI. En la Europa de preguerra de la infancia de Elton ciudades como Praga y Budapest eran una parte tan importante del mundo cultural europeo de Alemania como Múnich y Viena. Wittenberg, donde Elton empieza su libro, está menos de 150 kilómetros al oeste de Praga, donde pasó sus años de formación. Ambas estaban muy alejadas de las ciudades de Renania que, de forma imprevista, fueron durante 40 años el centro del estado Alemán de después de la guerra.

En los últimos diez años todo esto ha dado un giro de 180 grados. Ahora hay generaciones de estudiantes en la universidad que no tienen memoria activa de una época en la que Europa, a efectos prácticos, terminaba 50 kilómetros al este de Viena, o en la que Berlín era una ciudad dividida. Estas realidades que gobernaron el periodo de la Guerra Fría forman ahora parte de la historia. Una nueva historia de *La Europa de la Reforma* escrita hoy reflejaría sin duda este cambio de circunstancias y el feliz redescubrimiento de esas relaciones intelectuales y culturales del siglo XVI que hicieron del centro de Europa una unidad cultural que, en general, ignoró las débiles y bastante cambiantes barreras políticas de la época. De hecho, gracias a la reapertura de los archivos del este de Europa, que la caída del poder soviético ha hecho posible, estos cambios ya se están produciendo. Nuevos estudios sobre el impacto del protestantismo en tierras extrañas y desconocidas –Bohemia, Moravia y Transilvania, por ejemplo– ya han dado sorprendentes resultados. De hecho no sería una gran exageración decir que ahora sabemos que el mensaje de Lutero tuvo su mayor resonancia fuera de Alemania en tierras del este, como Bohemia, Hungría y Polonia. Aunque estos son países que apenas aparecen en muchas historias generales de la Reforma, excepto como patria del precursor de Lutero en la Edad Media, Jan Hus, y como el lugar a donde fueron a parar los refugiados radicales que cayeron en desgracia de las autoridades reformistas.

Este aspecto del texto de Elton no se ha comentado mucho hasta hoy. Los críticos contemporáneos centraron sus ataques en lo que consideraban una relativa desatención de los temas sociales y

económicos. Elton, aunque reconociera la consciente primacía de la narrativa política, no aceptó del todo esta acusación. Creía más bien que incrustando pasajes de análisis en la descripción de acontecimientos podía crear una imagen adecuada de la época. En última instancia es el lector quien debe decidir hasta qué punto se logra este difícil objetivo. Pero Elton mismo reconoce que se sirve de este análisis para explicar los motivos de los actores principales, más que para explorar las vidas de aquellos a los que afectaron las acciones de los grandes. En general, la gente corriente aparece en la narrativa de Elton solo cuando hace cosas extraordinarias: los campesinos alemanes en la Guerra de los Campesinos, los desgraciados habitantes de los reinos anabaptistas de Münster.

Esto hoy se consideraría una gran deficiencia. Uno de los grandes logros de la escritura histórica en la generación que siguió a la publicación de *La Europa de la Reforma* de Elton es el reconocimiento de que se puede escribir la historia de los silenciosos: los habitantes no influyentes, que no cambiaron en la Alta Edad Moderna. Sería imposible escribir hoy esta historia sin realizar algún tipo de investigación sobre las condiciones de la vida diaria. De esto Elton nos ofrece muy poco –nada sobre la comida, la ropa, la salud o la enfermedad, el transporte o el ganado– las piezas básicas que, de hecho, constituyeron toda la experiencia vital de la mayoría de las personas de la época. Elton, por supuesto, no ignoraba el valor de este trabajo. Al fin y al cabo, buena parte del trabajo más influyente e innovador de este campo se realizó en Cambridge, entre otros por miembros del Grupo de Cambridge para la Historia de la Población. No hay duda de que este tipo de investigación hubiera estado ampliamente representado en cualquier revisión del texto que Elton mismo hubiera hecho.

El interés por la experiencia vital de la amplia masa de la población tiene, por supuesto, un impacto muy profundo en la forma en la que estudiamos la historia de la religión. Este era un tema central de *La Europa de la Reforma* de Elton y nos dio algunas de sus más penetrantes y provocativas opiniones. La presentación de Lutero es profunda y clarividente. Elton no se sentía tan seguro hablando de Zuinglio y buscó la ayuda de George Potter, el especialista en Zuinglio que había entonces en la universidad de Sheffield. El resultado es una descripción imparcial y comprensiva del reformador suizo y de sus diferencias con Lutero. Sin embargo, Elton no era tan comprensivo con la Reforma radical. Consideraba que los

radicales eran superficiales y estaban desencaminados; no podía congeniar con su indiferencia hacia la autoridad terrena; las tendencias separatistas de los sistemas de creencias autodidactas despertaban su desprecio. El rechazo algo brutal de Elton a la Reforma radical fue polémico en su momento y Elton se vio forzado a defenderse contra la acusación de ser injusto. Fue un tema que le afectó, aunque nunca se arrepintiera. En el brevísimo prefacio a la segunda edición del volumen sobre la Reforma de The New Cambridge Modern History (1990) dedicó un largo pasaje a argumentar que su visión sobre los radicales se había visto confirmada.

No hubiera sido tan fácil sostener este argumento respecto a la forma como presenta el calvinismo ginebrés. Encontramos un sorprendente contraste entre la claridad y equilibrio con los que Elton analiza las ideas de Calvino y su presentación de Ginebra desde el momento en el que Calvino establece su autoridad sobre la ciudad:

> Las instituciones de carácter más democrático del gobierno civil de la ciudad desaparecieron, y el supremo consejo municipal, que permaneció, terminó siendo en la práctica un instrumento del ahora todopoderoso consistorio. Empezaron a aprobarse leyes cada vez más rigurosas, en contra de la blasfemia y el adulterio, obligando a asistir a la escuela, a ir a la iglesia, a procurar la limpieza e higiene públicas y privadas. Muchas de estas leyes eran prudentes y necesarias, otras fanáticas y estupidizantes; pero a Calvino todas le parecían bien. […] No hay que desestimar ni menospreciar la Ginebra de Calvino, hay que tomarla en serio porque constituye una terrible advertencia (véase «La Reforma en Ginebra», cap. VIII, p. 245).

¿Cómo podía Elton creerse esta lamentable parodia? Para ser justos hay que decir que las transcripciones completas de las deliberaciones del consistorio ginebrés, que en conjunto revelan una institución mucho más tolerante, solo ahora se han puesto a disposición de los académicos a través de su publicación; los originales, que se conservan en Ginebra, son casi ilegibles salvo para expertos especializados. Y los comentarios de Elton no estaban tan distantes de la moda contemporánea de ver el calvinismo como un eficaz movimiento de insurgencia premoderno; para los historiadores del periodo de la Guerra Fría, la visión de Ginebra como un «Moscú del Lemán» que extendía sus tentáculos a través de la Francia ca-

tólica, es muy plausible. Pero la pasión que Elton expresa en este fragmento solo puede explicarse por su profunda antipatía hacia la ética puritana; de hecho, sentía una profunda aversión hacia cualquier cosa que tuviera alguna connotación de totalitarismo religioso. El fanatismo católico no queda mucho mejor parado, y no trata a nadie más salvajemente que a Thomas Müntzer, un hombre cultivado que prestó su saber a las «fantasías revolucionarias» de los campesinos sublevados y los dirigió hacia su destrucción.

Dada la pasión que Elton expresaba en estos temas, solo queda pensar que se hubiera alegrado enormemente al conocer las nuevas tendencias de investigación sobre la cultura religiosa de la Alta Edad Moderna europea que surgieron tras la publicación de su manual. Estas han puesto de manifiesto que el pueblo era en realidad mucho menos maleable en sus creencias religiosas de lo podría pensarse si nos concentramos totalmente en la Reforma oficial. Este es, de lejos, el cambio más significativo que se ha producido en la investigación desde la época de Elton, y ha transformado profundamente tanto nuestra comprensión de las creencias de la Alta Edad Moderna, como las conclusiones que extraemos del éxito de la empresa evangélica. La forma en la que Elton enfoca el estudio de las ideas luteranas –básicamente a través de un análisis de la formación intelectual y la teología del reformador– era en su día lo más habitual. Los académicos de esa generación, si querían profundizar en las consecuencias de las iniciativas de los reformistas, se limitaban a investigar la aplicación de estos preceptos. Ahora todo eso ha cambiado. Ahora se reconoce que las creencias de la masa de la población tenían poco que ver con los ordenados sistemas de los teólogos instruidos. Y tampoco abandonaron tan de buena gana sus creencias a petición de los que estaban en el poder.

El origen del cambio en las preguntas que nos planeamos sobre la creencia popular se encuentra, por lo menos en Inglaterra, en dos libros revolucionarios. *Religion and the Decline of Magic* (1971) de Keith Thomas nos abrió los ojos a un mundo de creencias mágicas, semipaganas y tradicionales que impregnaban las vidas y creencias de la masa en la Alta Edad Moderna. Para los reformistas, la iglesia medieval era una institución vasta y chirriante que necesitaba una urgente restitución. Pero para la gran mayoría del pueblo creyente, era más bien, parafraseando a Thomas, una vasta reserva de poder mágico, que podía emplearse para diversos fines seculares. Se respetaba a los curas como agentes de estos poderes,

pero en absoluto como los agentes exclusivos. La relación entre este mundo y el siguiente era tan cercana como compleja, y estaba mediada y explicada a través de un sistema de rituales y festivales populares que a menudo tenían solo una ligera inspiración cristiana. Nuestro respeto e interés hacia estos rituales también debe mucho al crucial estudio de Peter Burke, *La cultura popular en la Europa moderna* (1978), un libro del que puede decirse que marcó el camino de lo que ha llegado a ser una de las áreas de investigación más fructíferas de las últimas décadas.

Geoffrey Elton conocía sin duda el valor e importancia del trabajo que habían inspirado estos libros. En su momento apoyó enormemente y aprendió del trabajo de su colega de Cambridge, Robert Scribner, autor de un revolucionario y todavía influyente estudio sobre la cultura visual popular de la Reforma Alemana, *For the Sake of Simple Folk* (1975). Scribner nos enseñó que los reformistas eran totalmente conscientes de la necesidad de adaptar el mensaje a aquellos de menor entendimiento: de hecho, tras el primer arrebato de entusiasmo que se produjo en la década de 1520, el surgimiento de las sectas pareció convencer a algunos reformadores de que habían tenido demasiado éxito. Probablemente Elton habría simpatizado menos con una vertiente de la investigación que argumentaba que como los reformistas no consiguieron crear la comunidad de cristianos informados que habían soñado, en cierto sentido, la Reforma fue un «fracaso». Este debate, iniciado por un artículo y un libro del académico alemán Gerald Strauss (véase «Bibliografía adicional»), resulta ahora algo anacrónico. Los historiadores tanto del protestantismo como del catolicismo reconocen ahora que la labor de transformar la sociedad era un trabajo de varias generaciones, si no de siglos. En un estudio que abarca un periodo de tiempo tan limitado como *La Europa de la Reforma* de Elton lo único que podría pedirse de forma realista es que la Reforma alcanzara un cierto nivel de éxito político; aunque incluso esto pendió de un hilo hasta el mismísimo final del periodo.

Los debates que ha inspirado esta generación de investigaciones sobre creencias populares, no están ni mucho menos cerrados. En concreto, en los últimos años los historiadores han empezado a cuestionar la clara dicotomía entre cultura popular y de elite que conllevaba el redescubrimiento de una voz popular autónoma. Ahora se reconoce que aunque la cultura de elite siguió siendo exclusiva de la minoría letrada, esto no excluyó a la elite de interesarse

y participar en la cultura popular. Hay muchas pruebas que demuestran que miembros de los más altos estratos sociales valoraban y participaban en prácticas y ceremonias de lo que consideramos claramente «popular» por antiintelectual o irracional. También es importante que una investigación que simpatice con estos rituales y tradiciones no lleve a una concepción romántica de esta sociedad. En algunos estudios recientes de gran influencia, se tiende claramente a presentar un contraste demasiado radical entre el perfecto funcionamiento del mundo de los rituales sociales medievales y las destructivas presiones de la Reforma. Al describir la forma en que los rituales religiosos promovían la cohesión y armonía sociales en el mundo medieval no se está diciendo que en todas las comunidades medievales reinara la cohesión y la armonía. La descripción del rico tapiz de creencias y prácticas medievales puede llevar casi sin pretenderlo a la creación de un arquetipo imaginado y difícilmente creíble en el que estas prácticas rituales lubricaban la suave y bien engrasada maquinaria de la vida parroquial. Difícilmente puede creerse que esto llegara a existir en algún momento o lugar.

Dicho de otra forma, la religión de la Baja Edad Media tiene ahora para los historiadores del siglo XVI toda la fascinación de un mundo perdido. La destrucción de este mundo por la intervención de la Reforma parece casi un acto de vandalismo gratuito. Esto, para los historiadores de la generación de Elton, sería el mundo al revés; los lectores de *La Europa de la Reforma* ven claramente que el autor considera que la Reforma es un movimiento esencialmente noble. Y, desde luego, la visión contraria tiene sus peligros. Al leer y admirar recientes trabajos sobre la vida religiosa antes de la Reforma, se puede olvidar con demasiada facilidad que hay verdaderas dificultades para demostrar esto con pruebas. Es incluso más difícil que en la Alta Edad Moderna identificar hasta qué punto estaban extendidas estas creencias y prácticas que últimamente han sido objeto de tanta atención académica. Esta es una nota de cautela que introducimos respecto a un trabajo magnífico, fresco y renovador. Ante todo, queremos sugerir que se trata de un debate que aún no ha llegado a su fin.

En el último capítulo de *La Europa de la Reforma* Elton se aleja de la narrativa para reflexionar sobre el espíritu de la época. La colocación de este capítulo al final del libro apunta una cierta inseguridad y de hecho Elton confesó algunas dudas sobre el hecho de haberse embarcado en un estudio tan amplio sobre el arte, la lite-

ratura y la organización social de la época. Optó, sensatamente, por concentrarse una vez más en los temas que dominaba; este capítulo tiene mucho más que decir sobre las bases intelectuales de la Alta Edad Moderna que sobre una visión más amplia de las condiciones de la existencia. Por lo tanto hay útiles fragmentos reflexivos sobre teología, cultura libresca y literatura, y breves explicaciones sobre las innovaciones en el mundo de la ciencia y el pensamiento político. Las sucesivas secciones sobre tendencias más generales de carácter social y económico no han aguantado tan bien el paso del tiempo. Esto se debe en parte al hecho de que Elton sitúa este análisis en el marco de unos debates sin duda candentes en su momento, pero que ahora apenas se recuerdan. La religión y el surgimiento del capitalismo, la Reforma y la modernidad, la gran inflación, seguramente fueron temas importantes para los historiadores del momento, pero ahora parecen más bien piezas de museo.

Tal vez esto no sea del todo justo, porque por lo menos en un caso –el debate sobre «el surgimiento de la clase media»– fue principalmente Elton quien le puso fin, en gran medida en este libro. Vale la pena citar su conclusión:

> La Reforma no puede relacionarse, por tanto, con una cierta revolución social encabezada por «la clase media». Si es que hubo alguna revolución social –y el término es totalmente inadecuado– consistió en el aumento del monopolio del poder por parte de la aristocracia bajo el patrocinio de los reyes («La sociedad», cap. X, p. 332).

En su día esto era una valiente afirmación; ahora es una postura que goza de amplio consenso. La medida en la que los valores aristocráticos siguieron imperando en la Alta Edad Moderna y la nobleza siguió siendo la clase dominante prevalece sobre cualquier idea de «crisis de la aristocracia», una crisis que ahora parece haber sido en gran parte ilusoria. De hecho, el conjunto del mundo académico parece sugerir en este momento que no hubo una verdadera crisis de la nobleza hasta la Revolución francesa; aunque hay que reconocer que entonces fue bastante aguda.

Resulta extraño, teniendo en cuenta la naturaleza de su propio trabajo especializado sobre Inglaterra, ver la poca relevancia que Elton le da al surgimiento de la nueva nación-Estado. Teniendo en cuenta los temas centrales de su especialización académica, es cu-

rioso que no reconozca ningún cambio fundamental en la naturaleza del gobierno monárquico desde la Alta Edad Media. La afirmación de que «muy pocas eran las diferencias esenciales que existían entre las monarquías de Francisco I o Enrique VIII y las de Felipe IV o Eduardo I» es, desde luego, insólita, proviniendo del autor de *Tudor Revolution in Government.* Es improbable que Elton pretendiera distanciarse de su trabajo anterior; más probable es que el tema no tuviera gran relevancia en relación con su interés central en este libro: el Imperio y, sobre todo, la destacada figura de Carlos V. De entre todas las partes de Europa occidental el Imperio fue, en lo que respecta a las instituciones administrativas centrales, la parte que quedó relativamente más subdesarrollada. En general, esto forzó a Carlos a depender de métodos tradicionales de gobierno: su propia presencia, y cuando no era posible, la de familiares delegados. Como cabía esperar, Elton le presta poca atención al breve coqueteo de Carlos con los conceptos de la monarquía universal como heredero de Carlomagno.

También hay que tener en cuenta a este respecto que Elton estaba más cómodo trabajando con pruebas documentales escritas que con las expresiones culturales de la realeza. Después de la época de Elton, los historiadores se han beneficiado mucho de la desaparición de las barreras entre disciplinas y la subsiguiente ampliación del campo de estudio. Hay ahora muy pocos límites a los marcos de análisis que se consideran legítimos para realizar una investigación histórica. Donde esto ha sido más significativo es en nuestra comprensión de la medida en la que la sociedad funcionaba a través de sistemas de ceremonias y costumbres que eran tan vinculantes como la ley escrita. Para los gobernantes de la nueva época era necesario tanto cumplir estas convenciones como destacar su lugar en ellas. Por lo tanto, al tiempo que se dedicaban a la guerra, el deporte habitual de los reyes, también invertían generosamente la riqueza de sus súbditos en visibles monumentos a su propio poder y dignidad: palacios y retratos, medallas y esculturas. Todo se realizaba con una pompa cada vez más elaborada y compleja.

Para hacer justicia a esto hay que comprender el poder del arte, además de su belleza. También es importante entender que las artes no eran, ni mucho menos, patrimonio exclusivo de las clases gobernantes. Una de las fisonomías más familiares de la época es la de Martín Lutero, un hombre de orígenes sociales relativamente humildes. Sin embargo, a partir del momento en el que se convirtió

por primera vez en una figura pública, se dibujó y pintó a Lutero en imágenes que llegaron a ser tan familiares, puede que incluso más familiares, que aquellas de la mayoría de los gobernantes europeos. Esto, en parte, era consecuencia de su fama, pero también era un esfuerzo consciente para convertir al reformador en un icono del nuevo movimiento (lo cual no deja de ser irónico en un movimiento que había rechazado el culto a los santos). De modo que Lutero se convirtió, de forma bastante literal, en uno de los primeros personajes cuya imagen fue deliberadamente manufacturada para un público masivo; en retratos producidos de forma industrial en el taller de Lucas Cranach, en xilografías, grabados y tallas de madera. Cuando el movimiento de Lutero enraizó, estas mismas imágenes se convirtieron en objetos de veneración; una práctica que sirve como recordatorio final de la perduración del medievalismo en esta nueva era.

Tal vez sea adecuado que esta breve valoración del texto de Elton termine donde a él le hubiera gustado que empezáramos, con Carlos V y Martín Lutero. Eran hombres que tenían mucho en común: energía y coraje, amplitud de visión y determinación, unos apetitos físicos algo burdos. Para Europa fue una tragedia que resultaran ser antagonistas. La unidad del cristianismo occidental quedó irreparablemente dañada por el choque de sus opuestas concepciones del deber cristiano. Fue una ironía que otro de los grandes hombres de la época, Erasmo, hubiera sabido apreciar, si la paz y tranquilidad de la prosperidad que tanto esfuerzo le había costado alcanzar no hubiera quedado fatalmente dañada por el corrosivo impacto de los conflictos de la Reforma.

BIBLIOGRAFÍA

No vamos a dar aquí una lista ni de la enorme cantidad de publicaciones que existen en numerosos idiomas a propósito de este periodo, ni de las obras con las cuales está en deuda este libro, sino que citaremos solo un conjunto de títulos que pueden ser particularmente útiles para el lector que desee ampliar sus conocimientos sobre esta temática. Normalmente no se han incluido en esta lista las obras ya citadas a pie de página. El que se haya omitido alguna publicación muy conocida no implica necesariamente un juicio adverso respecto a su calidad. En esta bibliografía aparecen algunas obras indispensables escritas en los principales idiomas europeos, además de en inglés, porque lo más importante que se ha publicado sobre el periodo que nos ocupa no está, por lo general, en inglés.

Bibliografía general

Especialmente valiosas son *The New Cambridge Modern History,* volumen II, dirigido por G. R. Elton (Cambridge, 1958) [ed. cast.: Historia del mundo moderno 2, La Reforma, 1520-1559, Barcelona, Ramón Sopena, 1980], del que hay muchas ideas en este libro, y *Das Werden des neuzeitlichen Europa (La Formación de la Europa Moderna), 1300-1600,* de E. Hassinger (Brunswick, 1959), de ideas vigorosas y con una excelente bibliografía. Dos colecciones de documentos que muestran la auténtica realidad de la época son B. J. Kidd, *Documents Illustrative of the Continental Reformation* (Oxford, 1911), y G. R. Elton, *Ideas and Institutions in Western Civilisation: Renaisance and Reformation* (Nueva York, 1963). La obra de K. Holl: *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte (Ensayos completos sobre la Historia de la iglesia),* volúmenes I y II (Tubinga, 1927 y 1928), es profunda, al tiempo que esclarecedora, respecto a Lutero, Calvino y Loyola. Contrasta con esta obra

otra colección de ensayos titulada *Reappraisals in History (Revisiones Históricas),* de J. H. Hexter (Londres, 1961), en la que se brinda la ayuda cautelosa de un espíritu escépticamente constructivo.

A falta de una buena historia general económica de este periodo (aunque en muchos de los libros citados en este trabajo aparecen datos a este respecto), resultan de una especial importancia los siguientes estudios específicos: R. Ehrenberg, *Capital and Finance in the Age of Renaissance* (traducción inglesa, Londres, 1928), que puede complementarse con *Die Fugger (Los Fúcares),* G. von Pölnitz, Francfort, 1960; *Deutsche Sozial-und Wirtschaftsgeschichte (Historia social y económica de Alemania),* F. Lütge (segunda edición, Berlín, 1960); *American Treasure and the Price Revolution in Spain,* E. J. Hamilton (Cambridge, Mass., 1934) [ed. cast.: *El tesoro americano y la revolución de precios en España, 1501-1650,* Barcelona, Crítica, 2000]; *La Mediterranée et le monde mediterranéen a l'époque de Philippe II,* F. Braudel, París, 1949 [ed. cast.: *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II,* México, Fondo de Cultura Económica, 1953]; «Les Métaux Monétaires et l'économie du XVI^{ème} siècle», F. Braudel, y F. C. Spooner en *Relazioni de X Congresso lnternazionale di Scienze Storiche* (Florencia, 1956), volumen IV, y las obras relativas a las relaciones entre protestantismo y capitalismo que se citan en la nota 18 del capítulo X, página 332; Carande, R., *Carlos V y sus banqueros,* 3 volúmenes, Madrid, 1947.

Bibliografía sobre los reformadores

Una introducción directa y clara a esta problemática es la biografía de Lutero: *Here I Stand (Esta es mi postura),* de R. H. Bainton, Londres, 1952. Particularmente valiosos para comprender la primera parte de la evolución de Lutero son los dos libros siguientes de E. G. Rupp: *Luther's Progress to the Diet of Worms (El Viaje de Lutero a la Dieta de Worms),* Londres, 1951, y *The Righteousness of God (La Justicia Divina),* Londres, 1953. H. Boehmer, *Luther and the Reformation in the Light of Modern Research* (traducción inglesa, Londres, 1930), y H. Bornkamm, *Luther's World of Thought* (traducción inglesa, Londres, 1958) contienen interesantes reflexiones sobre determinados problemas. El trabajo de P. S. Watson, *Let God be God (Que Dios sea Dios),* Londres, 1947, ofrece un claro y benévolo resumen de la teología de Lutero. Se ha completado ya la

monumental biografía de *Huldrych Zuingli,* de O. Farmer, Zúrich, 1943, 1946, 1960. El mismo autor ha preparado una edición resumida de la obra que ha sido traducida al inglés con el título de *Zwingli the Reformer, his Life and Work,* Londres, 1952. Por lo que se refiere a Suiza y a la Reforma suiza en general, puede consultarse la contribución de L. V. Muralt a la obra colectiva *Geschichte der Schweiz,* volumen I, Zúrich, 1932. Sobre Calvino hay en inglés más bibliografía que sobre ningún otro personaje de la época. La biografía clásica es la de R. N. Carew Hunt, *John Calvin,* Londres, 1933. B. Hall ofrece un esclarecedor resumen con su trabajo *Calvin,* Historical Association, Folleto G. 33, 1956. J. T. McNeill expone competentemente los comienzos y la expansión del movimiento en su obra *History and Character of Calvinism,* Nueva York, 1954. A las obras citadas en la nota 3 del capítulo VIII, página 228, en la que se mencionaban algunos trabajos relativos a la teología de Calvino, puede añadirse el de T. H. L. Parker, *The Doctrine of the knowledge of God,* Edimburgo, 1952. El estudio de los extremistas presenta alguna mayor dificultad, si bien la obra de N. Cohn, *The Pursuit of the Millenium,* Londres, 1957 [ed. cast.: *En pos del milenio,* Barcelona, Barral, 1972], es una clara exposición de esta temática dentro del contexto histórico de los movimientos apocalípticos. Los trabajos de C. Hinrichs, *Luther und Müntzer,* Berlín, 1952, y de R. H. Bainton, *Hunted Heretic (El Hereje Perseguido)* –es decir, Miguel Servet–, Boston, 1953, se refieren a personajes concretos. La obra *The Mennonite Encyclopaedia,* dirigida por H. S. Bender y C. H. Smith (4 volúmenes, Scottdale, Pa., 1955-1959) brinda en sus irregulares páginas gran parte de la información que anda desparramada por las revistas especializadas. El libro de R. H. Bainton, *The Travail of Religious Liberty,* Londres, 1953, es una colección de bocetos biográficos de Joris, Castellio y Ochino, etc. Desde que se escribió este libro ha aparecido una obra voluminosa en la que se recoge gran parte de las investigaciones dispersas en diferentes publicaciones, y que es muy útil como libro de referencia: la obra de G. H. Williams, *The Radical Reformation,* Londres, 1962.

Bibliografía sobre el papado y la iglesia de roma

History of the Popes, de L. v. Pastor (traducción inglesa de 1908-1928), contiene mucha información que no se encuentra en otra

parte, pero es una obra que tiene más de monumental que de penetrante. Es indispensable la gran obra de H. Jedin: *History of the Council of Trent;* los dos volúmenes aparecidos hasta la fecha llegan hasta 1547, traducción inglesa de 1957-1960; los que lean alemán harán bien en utilizar el texto original que es mucho más expresivo y ameno. Se estudian algunos reformadores católicos, por orden descendente de eficacia, en: *Papal Legate at the Council of Trent: Cardinal Seripando,* de H. Jedin, traducción inglesa, *St. Louis,* Mo., 1947; *Jacopo Sadoleto,* de R. M. Douglas, Cambridge, Mass., 1959; y *Reginald Pole, Cardinal of England,* de W. Schenk, Londres, 1950. Respecto a Loyola y los jesuitas, ver *The Origin of the Jesuits,* de J. Brodrick, Londres, 1940 [ed. cast.: *Origen y evolución de los Jesuitas,* Madrid, Pegaso, 1953-1955], y *St. Ignatius Loyola: the Pilgrim Years,* del mismo autor, Londres, 1956, que son historias «oficiales». Más conseguida y penetrante es la obra de H. Boehmer, *Ignatius von Loyola,* Stuttgart, 1951.

Bibliografía sobre historia política

La mejor biografía de Carlos V sigue siendo el libro de K. Brandi *Charles V,* traducción inglesa de 1939 [ed. cast.: *Carlos V,* México, Fondo de Cultura Económica, 1993], P. Rassow hace una importante aportación al conocimiento de su personalidad con el libro *Die Kaiseridee Karls V,* Berlín, 1932. En dos colecciones de aniversario: *Charles-Quint et son Temps,* París, 1959, y *Karl V: Der Kaiser und seine Zeit,* dirigidas por P. Rassow y F. Schalk, Colonia, 1960, se estudian aspectos de la personalidad y de la época del emperador. En *Renaissance Diplomacy,* de G. Mattingly, Londres, 1955, se estudian con gran competencia muchos aspectos de la situación internacional de la época. S. Fischer-Galati investiga un problema concreto, y no especialmente bien, en su trabajo *Ottoman Imperialism and German Protestantism 1521-1555,* Cambridge, Mass., 1959. En lo que se refiere a la historia general y de la Reforma de países concretos solo pueden mencionarse unos pocos libros especialmente útiles. Alemania: K. Brandi, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation (Historia de Alemania en la época de la Reforma y la Contrarreforma),* 3.ª ed., Leipzig, 1943 (sólida y convencional); J. Lortz, *Die Reformation in Deutschland,* 2 vols., 3.ª ed., Friburgo, 1949 (especialmente buena

en lo referente al resurgimiento de la iglesia de Roma); G. Franz, *Der deutsche Bauernkrieg (La Guerra de los Campesinos en Alemania),* Múnich, 1935, varias reimpresiones; F. L. Carsten, *Princes and Parliaments in Germany,* Oxford, 1959; H. Baron, «Religion and Politics in the German Imperial Cities during the Reformation», *Eng. Hist. Rev.,* 52 (1937). Francia: E. Lavisse, *Histoire de la France depuis les origines jusqu'à la Révolution,* vol. V (1492-1559), por H. Lemonnier, París, 1903-1904; R. Doucet, *Les Institutions de la France au XVI^e siècle,* París, 1948; J. Russell Major, *Representative lnstitutions in Renaissance France,* Madison Wisc., 1960; W. F. Church, *Constitutional Thought in Sixteenth Century France,* Cambridge, Mass., 1941. España: R. B. Merriman, *The Rise of the Spanish Empire in the Old World and the New,* vol. III, Nueva York, 1925; M. Bataillon, *Erasme et l'Espagne* (París, 1937) [ed. cast.: *Erasmo y España,* México, Fondo de Cultura Económica, 1950]; J. L. Longhurst, *Erasmus and the Spanish Inquisition: the Case of Juan Valdés,* Alburquerque, 1950. Italia: A. Renaudet, *Erasme et l'Italie,* Ginebra, 1954; D. Cantimori, *Gli Eretici Italiani del Cinquecento,* Florencia, 1939. Inglaterra: G. R. Elton, *England under the Tudors,* Londres, reimpresión 1962, con nueva bibliografía. Países Bajos: L. E. Halkin, *La Réforme en Belgique sous Charles-Quint,* Bruselas, 1957. Turquía: R. B. Merriman, *Sulaiman the Magnificent,* Cambridge, Mass., 1944; O. Halecki, *Borderlands of Western Civilization,* Nueva York, 1952, que constituye una útil introducción a la historia de la Europa oriental, y S. M. Toyne, *The Scandinavians in History,* Londres, 1949, que cumple el mismo cometido respecto a la Europa nórdica. Hay que citar a este respecto también la obra de C. Bergendoff, *Olavus Petri and the Ecclesiastical Transformation in Sweden,* Nueva York, 1928.

Bibliografía sobre la expansión de Europa

Una concisa introducción es la obra de J. H. Parry *Europe and the Wider World, 1415-1715,* Londres, 1949 [ed. cast.: *Europa y la expansión del mundo, 1415-1715,* México, Fondo de Cultura Económica, 1952]; F. A. Kirkpatrick, *The Spanish Conquistadores,* Londres, 1946 [ed. cast.: *Los conquistadores españoles,* Madrid, Espasa, 1960]; C. H. Haring, *The Spanish Empire in America,* Nueva York, 1947 [ed. cast.: *El Imperio español en América,* México, Alianza,

1990]; A. P. Newton, *The European Nations in the West Indies 1493-1688,* Londres, 1933; E. Prestage, *The Portuguese Pioneers,* Londres, 1933.

Bibliografía sobre los movimientos intelectuales

De entre la enorme cantidad de publicaciones referentes al humanismo, solo es posible citar unas pocas especialmente recomendables: J. Huizinga, *Erasmus of Rotterdam,* traducción inglesa de 1952 [ed. cast.: *Erasmo: con una selección de cartas,* Buenos Aires, Emecé, 1956]; M. M. Phillips, *Erasmus and the Northern Renaissance,* Londres, 1949; A. Renaudet, *Études Erasmiennes,* París, 1939; F. Caspari, *Humanism and the Social Order in Tudor England,* Chicago, 1954; H. Holford, *Ulrich von Hutten and the German Reformation,* New Haven, 1937; Enno van Gelder, *The Two Reformations of the Sixteenth Century,* La Haya, 1961, esta última obra recoge una gran cantidad de información útil acerca de ciertos personajes, pero, desgraciadamente, defiende un punto de vista que es inmantenible; L. Febvre*, Le Problème de l'Incroyance en XVI*e *siècle: la religion de Rabelais,* París, 1947 [ed. cast.: *El problema de la incredulidad en el siglo XVI,* Madrid, Akal, 1993], que abarca una serie de temas incluso más variados de lo que el título sugiere. Por lo que a la historia de la ciencia se refiere, pueden citarse la obra de M. Boas, *The Scientific Renaissance, 1450-1630,* Londres, 1962, y la de A. R. Hall, *The Scientific Revolution,* Londres, 1954.

BIBLIOGRAFÍA ADICIONAL

Andrew Pettegree

Las siguientes recomendaciones complementan a las de la «Bibliografía» de la edición original de Elton. He intentado incluir obras que sé que admiraba, pero no he ampliado la bibliografía a áreas de estudio que él no considerara merecedoras de atención en su texto. En general, por lo tanto, estas sugerencias de bibliografía adicional siguen la estructura de la bibliografía propuesta por Elton, aunque dada la cantidad de nuevo material que se ha publicado sobre el tema en las últimas décadas, los contenidos de las secciones prácticamente no se repiten.

Bibliografía general

En 1990 Elton supervisó la publicación de una versión actualizada de su volumen de la *New Cambridge Modern History,* aunque los críticos comentaron que para que hubiera servido de algo se tendría que haber llevado a cabo una revisión mucho más radical. Sin embargo, los nuevos artículos de Robert Scribner y Volker Press (sobre Alemania), James Stayer (los anabaptistas) y Mia Rodríguez-Salgado (las guerras Valois-Habsburgo) son valiosas aportaciones. Una iniciativa mucho más ambiciosa es la de Tom Brady, Heiko Oberman y James Tracy (eds.), *Handbook of European History, 1400-1600* (2 vols., Leiden, 1994). En el ámbito de lo económico y social nuevas publicaciones han transformado tanto la metodología de estudio como nuestro conocimiento de la forma como se vivía en la época. Los tres volúmenes de Fernard Braudel, *The Structures of Everyday Life, The perspective of the World* y *The Wheels of Comerce,* publicados colectivamente como *Civilization and Capitalism, Fifteenth-Eighteenth Century* (Londres, 1981) [ed. cast.: *Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVIII,* Madrid, Alianza, 1984] tratan, respectivamente, sobre las estructuras de la vida diaria, la perspectiva sobre el mundo y el desarrollo

del comercio. La obra del tío de Elton, Richard Ehrenberg, *Capital and Finance in the Age of the Renaissance: A Study of the Fuggers and their Connections* (Londres, 1928) se ha convertido en un clásico. Véase también el libro de Catharine Lis y Hugo Soly, *Poverty and Capitalism in Pre-Industrial Europe* (Hassocks, 1979) [ed. cast.: *Pobreza y capitalismo en la Europa preindustrial,* Madrid, Akal, 1982], ahora complementado por el de Robert Jütte, *Poverty and Deviance in Early Modern Europe* (Cambridge, 1994). Sobre la enfermedad, hay que citar especialmente la obra de Charles Webster (ed.), *Health, Medicine and Mortality in the Sixteenth Century* (Cambridge, 1979). Por lo demás, las mejores obras a menudo se encuentran en los estudios de lugares concretos. Bob Scribner, *Germany: A New Social and Economic History, vol. I: 1450-1630* (Londres, 1996); Emmanuel le Roy Ladurie, *The French Peasantry, 1450-1660* (Aldershot, 1987).

La reforma

Elton era un gran admirador del libro de Heiko Oberman, *Luther: Man between God and the Devil* (New Haven, 1982). Se puede entender el motivo; es una audaz y brillante reinterpretación que vuelve a situar la personalidad intelectual del reformador en el centro de la historia. A. G. Dickens, *The German Nation and Martin Luther* (Londres, 1974) es aún una obra sugerente y de interesante lectura, aunque esté un poco anticuada. Sobre las controversias de la Reforma hay que citar los libros de Scott Hendrix, *Luther and the Papacy* (Filadelfia, 1981), Mark Edwards, *Luther and the False Brethren* (Stanford, 1975), David Bagchi, *Luther's Earliest Opponents: Catholic Controversialists, 1518-1525* (Minneapolis, 1991). Sobre la Guerra de los Campesinos y sus implicaciones tenemos el libro de Peter Blickle, *The Revolution of 1525* (Baltimore, 1977). Se recogen interesantes documentos en el libro de Tom Scott y Bob Scribner, *The German Peasants' War: A History in Documents* (Londres, 1991). *Communal Reformation: The Quest for Salvation in Sixteenth-Century Germany* de Peter Blickle (Londres, 1992) es un interesante intento de presentar un nuevo marco conceptual que aún no a logrado una aceptación generalizada. Una eficaz respuesta a Blickle es el libro de Tom Scott, *Freiburg and the Breisgau: Town-Country Relations in the Age of Reformation and*

Peasants' War (Oxford, 1986). El medio y el mensaje han dominado el debate sobre el impacto de la Reforma desde la época de Elton, un debate al que en gran medida ha dado forma Robert Scribner, autor de *For the Sake of Simple Folk: Popular Propaganda for the German Reformation* (Cambridge, 1981). También hay que citar ahora las obras de Mark Edwards, *Printing, Propaganda and Martin Luther* (Berkeley, 1994), Miriam Chrisman, *Conflicting Visions of Reform: German lay propaganda pamphlets, 1519-1530* (Londres, 1996), Peter Matheson, *The Rhetoric of the Reformation* (Edimburgo, 1998). Sobre la Reforma en las ciudades: Steven Ozment, *The Reformation in the Cities* (New Haven 1975), R. Po-Chia Hsia, *The German People and the Reformation* (Ithaca, 1988). En relación con el debate sobre el impacto a largo plazo del programa evangélico de la reforma véase: Gerald Strauss, «Success and Failure in the German Reformation», *Past and Present* 67 (1975), pp. 30-63; Strauss, *Luther's House of Learning: Indoctrination of the Young in the German Reformation* (Baltimore, 1978). Aún tiene que escribirse una nueva síntesis convincente sobre la Reforma suiza. G. R. Potter, *Zwingli* (Cambridge, 1976) sigue siendo un sólido manual; ver también Robert C. Walton, *Zwingli's Theocracy* (Toronto, 1967). Sobre Calvino y Ginebra hay dos obras de extraordinaria originalidad: William J. Bouwsma, *John Calvin: A Sixteenth Century Portrait* (Nueva York, 1988) y William G. Naphy, *Calvin and the Consolidation of the Genevan Reformation* (Manchester, 1994). Otra valiosa obra es *Calvin's Preaching* de T. H. L. Parker (Edimburgo, 1992).

La difusión de la Reforma en tierras no germanoparlantes goza de mucho mayor estudio ahora que en la época de Elton. Véase Andrew Pettegree, *The Early Reformation* (Cambridge, 1992) y *The Reformation World* (Londres, 1999); Jean-François Gilmont, *The Reformation and the Book* (Aldershot, 1998); Ole Peter Grell, *The Scandinavian Reformation* (Cambridge, 1995); Alastair Duke, *Reformation and Revolt in the Low Countries* (Londres, 1990), Francis Higman, *Piety and the People: Religious Printing in French, 1511-1551* (Aldershot, 1996). Karin Maag (ed.) *The Reformation in Eastern and Central Europe* (Aldershot, 1997) contiene algunos estudios realmente innovadores. Encontramos nuevas interpretaciones de la Reforma inglesa en los libros de J. J. Scarisbrick, *The Reformation and the English People* (Oxford, 1984) y Eamon Duffy, *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England, 1400-1580*

(New Haven, 1992). *London and the Reformation* de Susan Brigden (Oxford, 1989) es un estudio definitivo de la única verdadera ciudad que había en Inglaterra.

Sobre los radicales hay que citar el libro de G. H. Williams, *The Radical Reformation* (3.ª ed., Kirksville, MO., 1992) [ed. cast.: *La Reforma radical,* México, Fondo de Cultura Económica, 1983], un clásico muy actualizado. *Thomas Muenzer, a Destroyer of the Godless* de Abraham Friesen (Berkeley, 1990) es, afortunadamente, un texto que valora este movimiento de forma mucho más generosa que Elton. *The Anabaptists* de Hans-Jürgen Goertz (Londres, 1996) es un excelente estudio del movimiento radical. Si se busca una visión global de la Reforma, *The Encyclopedia of the Reformation* (4 vols., Nueva York, 1996) contiene un buen número de artículos autorizados y bien escritos.

La reforma católica

Este tema es ahora objeto de mucha atención académica, aunque generalmente se reconozca que no llegó a tener un verdadero impacto en la vida parroquial hasta mucho después. El libro de R. Po-Chia Hsia, *The World of Catholic Renewal, 1540-1770* (Cambridge, 1998) [ed. cast.: *El mundo de la renovación católica, 1540-1770,* Madrid, Akal] es un excelente estudio introductorio. N. S. Davidson, *The Catholic Reformation* (Oxford, 1987) es más breve pero aún así muy útil. Sobre los intentos de reforma católica antes de Trento véanse las obras de Peter Matheson, *Cardinal Contarini at Regensburg* (Oxford, 1972) y Elizabeth Gleason, *Gasparo Contarini: Venice, Rome and Reform* (Berkeley, 1993). Desde los días de Elton se ha logrado echar por tierra el mito de la inquisición. Véanse especialmente las obras de Henry Kamen, *The Spanish Inquisition* (Londres, 1965) [ed. cast.: *La inquisición española,* Barcelona, Crítica, 1999], Stephen Haliczer, *Inquisition and Society in the Kingdom of Valencia, 1478-1834* (Berkeley, 1990) [ed. cast.: *Inquisición y sociedad en el reino de Valencia,* Valencia, A. el Magnànim, 1993] y William Monter, *Frontiers of Heresy: The Spanish Inquisition from the Basque Lands to Sicily* (Cambridge, 1990) [ed. cast.: *La otra Inquisición: la Inquisición española en la Corona de Aragón, Navarra, el País Vasco y Sicilia,* Barcelona, Crítica, 1992]. Sobre las creencias de la Europa cató-

lica hay que citar los estudios de Alastair Hamilton, *Heresy and Mysticism in Sixteenth-Century Spain: the Alumbrados* (Cambridge, 1992) y William A. Christian, *Local Religion in Sixteenth-Century Spain* (Princeton, 1981) [ed. cast.: *Religiosidad local en la España de Felipe II,* Madrid, Nerea, 1991]. Sobre las nuevas órdenes religiosas véase John W. O'Malley, *The First Jesuits* (Cambridge, Mass., 1993). Curiosamente, todavía no existe un estudio analítico moderno sobre el Concilio de Trento. En *The Canons and Decrees of the Council of Trent, ed. H. J. Schroeder* (Rockford, III., 1978) hay una buena edición del texto.

Historia política

Como introducción, M. S. Anderson, *The Origins of the Modern European State System, 1494-1618* (Londres, 1998) es un libro sabio y reflexivo. El mejor estudio sobre Carlos V es el de Manuel Fernández Álvarez, *Carlos V, el césar y el hombre* (Barcelona, Planeta de Agostini, 2007), aunque el clásico de Karl Brandi, *Charles V* (Londres, 1939) [ed. cast.: *Carlos V,* México, Fondo de Cultura Económica, 1993] es todavía útil, además de muy entretenido. Resulta sorprendente que no se haya hecho una buena biografía en inglés sobre un personaje tan atractivo como Maximilano I. La gestión de las tierras del Imperio se trata desde distintos enfoques en los libros de John M. Headley, *The Emperor and his Chancellor. A Study of the Imperial Chancellery under Gattinara* (Cambridge, 1983), James D. Tracy, *Holland under Habsburg Rule, 1506-1566* (Berkeley, 1990) y Stephen Haliczer, *The Comuneros of Castile* (Madison, 1981) [ed. cast.: *Los comuneros de Castilla: la forja de una revolución (1475-1521),* Valladolid, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, 1987]. El final del reino se estudia detalladamente en M. J. Rodríguez-Salgado, *Un Imperio en transición: Carlos V, Felipe II y su mundo, 1551-1559* (Barcelona, Crítica, 1992). La obra de Tomas Brady, *Turning Swiss: Cities and Empire, 1450-1550* (Cambridge, 1985) es una fascinante exploración de lo que pudo haber sido la experiencia de los Habsburgo en las tierras alemanas. Sobre Francia: R. J. Knecht, *The Rise and Fall of Renaissance France* (Londres 1996); su obra *Renaissance Warrior and Patron: The Reign of Francis I* (Cambridge, 1994) es la segunda edición revisada de su clási-

co estudio sobre Francisco I (1982). Sobre el sucesor menos respetado de Francisco citamos la obra *Henry II* (Durham, NC, 1988) de Frederic Baumgartner, y sobre las guerras entre Habsburgos y Valois *War and Government in the French Provinces. Picardy, 1470-1560* (Cambridge, 1993) de David Potter. La guerra y su impacto sobre la sociedad han motivado estudios académicos muy creativos e innovadores desde los días de Elton. Véase J. R. Hale, *War and Society in Renaissance Europe, 1480-1620* (Londres, 1985) [ed. cast.: *Guerra y sociedad en la Europa del Renacimiento: 1450-1620,* Madrid, Ministerio de Defensa, 1990] y, para una perspectiva más amplia, la obra de Geoffrey Parker, *The Military Revolution* (Cambridge, 1988) [ed. cast.: *La revolución militar: innovaciones militar y apogeo de Occidente, 1500-1800,* Barcelona, Crítica, 2002]. Sobre Inglaterra, el propio trabajo de Elton, *Reform and Reformation, England 1509-1558* (Londres, 1977), debería leerse junto a los de John Guy, *Tudor England* (Oxford, 1988), y Penry Williams, *The Tudor Regime* (Oxford, 1979). John Guy (ed.), *The Tudor Monarchy* (Londres, 1997) es una excelente introducción a las últimas investigaciones.

La expansión de Europa

Probablemente en la actualidad la mejor introducción sea el libro de G. V. Scammell, *The First Imperial Age: European Overseas Expansion, ca. 1400-1715* (Londres, 1989). *The Age of Reconnaissance* (Berkeley, 1963) de J. H. Parry aún es útil y de agradable lectura. Hay mucho material interesante en el manual de J. H. Elliott, *Spain and its World, 1500-1700* (New Haven 1989) [ed. cast.: *España y su mundo, 1500-1700,* Madrid, Taurus, 2007]. Véase también el libro de Ross Hassig, *Mexico and the Spanish Conquest* (Londres, 1994). Para conocer el pensamiento de los conquistadores se pueden leer las cartas de Hernán Cortés, *Letters from Mexico,* ed. Anthony Pagden (New Haven 1986). Respecto a la organización de las sociedades del Nuevo Mundo hay que citar el libro de P. K. Liss, *Mexico under Spain, 1521-1556: Society and the Origins of Nationality* (Chicago, 1975) [ed. cast.: *Orígenes de la nacionalidad mexicana, 1521-1556,* México, Fondo de Cultura Económica, 1986].

Erasmo sigue fascinando. La obra de Léon-E. Halkin, *Erasmus: A Critical Biography* (Oxford, 1993) es un estudio solvente y actualizado, aunque crítico únicamente en el sentido técnico. R, Coogan, *Erasmus, Lee and the Vulgate* (Ginebra, 1992) nos aporta una interesante visión del lado oscuro de la personalidad de Erasmo. Peter G. Bietenholz, *Contemporaries of Erasmus* (3 vols., Toronto, 1985-1987) es un valiosísimo libro sobre aquellos que conocieron, admiraron o se opusieron al gran holandés. El trabajo de traducción que se está llevando a cabo de la correspondencia de Erasmo, *Correspondence of Erasmus,* ed. Peter G. Bietenholz *(Toronto, 1974-)* es también un material fantástico. *Humanism and the Culture of Renaissance Europe,* de Charles G. Nauert, (Cambridge, 1995) es un útil estudio general. Véase también el libro editado por Roy Porter y Mikuslás Teich, *The Renaissance in National Context* (Cambridge, 1992). Las corrientes intelectuales generales de la época se estudian magistralmente en J. H. Burns (ed.), *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700* (Cambridge, 1991). Sobre las innovaciones técnicas destaca el libro de Lucien Febvre y Henri-Jean Martin, *The Coming of the Book: The Impact of Printing, 1450-1800* (Londres, 1984) [ed. cast.: *La aparición del libro,* México, Fondo de Cultura Económica, 2005]. El pensamiento de los iletrados se evoca de forma brillante en la obra de Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic* (Londres, 1971); el de los autodidactas en Carlo Ginsburg, *The Cheese and the Worm* (Londres, 1980). Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe* (Nueva York, 1978) [ed. cast.: Cultura popular en la Europa moderna, Madrid, Alianza, 2014] es un estudio magistral.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

El eco de los martillazos retumbó por toda Europa: Lutero había colgado sus 95 tesis en la puerta de la iglesia del castillo de Wittenberg. Ese sencillo gesto de Lutero, la divulgación de su protesta, fue el principio de la Reforma, el comienzo de la reinterpretación de la fe y la salvación. Esta vuelta a un pretendido cristianismo originario no solo se dejó sentir en el arte, la literatura o la ciencia de la época, sino que convulsionó los cimientos del orden político: detrás del enfrentamiento entre la Iglesia católica y los protestantes se escondían un grave y complejo conflicto político y el derramamiento de sangre en distintas guerras que asolaron Europa.

G. R. Elton, autoridad de este periodo reconocida internacionalmente, relata la época de Lutero y de Carlos V, de Calvino e Ignacio de Loyola, de Copérnico y Erasmo, el momento en el que Europa se vio perturbada por la disputa por la autoridad religiosa y agitada por la guerra que España mantenía contra gran parte de Europa para cimentar su hegemonía.







www.sigloxxieditores.com

Este libro ha sido impreso en papel ecológico, cuya materia prima proviene de una gestión forestal sostenible.